

DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA GRECA E LATINA  
SEZIONE BIZANTINO-NEOELLENICA  
UNIVERSITÀ DI ROMA «LA SAPIENZA»

---

RIVISTA  
DI  
STUDI BIZANTINI  
E NEOELLENICI

FONDATA DA S.G. MERCATI  
CONDIRETTORE E. POLIZZI

N. 26 (1989)



ROMA 1990

DF  
503  
.R5  
V.26  
1989

### CONSIGLIO DI DIREZIONE

C. CAPIZZI – A. CARILE – G. CAVALLO – M. COLUCCI – U. CRISCUOLO – A. GARZYA – M. GIGANTE  
– S. GRACIOTTI – S. IMPELLIZZERI – B. LAVAGNINI  
– P. LEONE – E. MIONI – R. PICCHIO – V. ROTOLO  
– G. SPADARO – M. VITTI

*Redazione:* A. ACCONCIA LONGO – L. PERRIA

ISSN 0557-1367

Pubblicazione finanziata dall'Università di Roma «La Sapienza»

## LA VITA DI S. LEONE VESCOVO DI CATANIA E GLI INCANTESIMI DEL MAGO ELIODORO

Introduzione: 1. Il contenuto della *Vita* (p. 3). – 2. Il vescovo Leone di Catania (p. 9) – 3. Il mago Eliodoro (p. 13) – 4. Eliodoro e Virgilio (p. 29) – 5. Origine e ambientazione della *Vita* (p. 36) – 6. Il contenuto ideologico e la datazione della *Vita* (p. 43) – 7. La *Vita* di Leone e la *Vita* di S. Pancrazio di Taormina (p. 55) – 8. La fortuna dell'opera (p. 61) – 9. La lingua (p. 66) – 10. I codici e la tradizione manoscritta (p. 76).  
Edizione della *Vita* BHG 981 (p. 80).

### 1. IL CONTENUTO DELLA VITA

Trasmessa da cinque codici, tutti di origine italogreca<sup>(1)</sup>, la *Vita* di S. Leone vescovo di Catania, inc. Πατέρες, τέκνα καὶ ἀδελφοί, pubblicata qui per la prima volta nel testo greco<sup>(2)</sup>, non differisce molto, nel contenuto, dalle altre *Vite* greche del santo edite finora<sup>(3)</sup>. Ciò che la distingue è invece lo stile, il lessico, il procedere della narrazione, che

---

<sup>(1)</sup> Sui codici e sulla loro tradizione manoscritta, si veda pp. 76-79.

<sup>(2)</sup> F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (= BHG), Bruxelles 1957<sup>3</sup> (Subs. hag., 8 a), p. 53 n. 981. La *Vita* è nota in una traduzione latina pubblicata in O. CAIETANUS, *Vitae Sanctorum Siculorum*, II, Panormi 1657, pp. 6-9, e in *Acta Sanctorum Februarii*, III, Antverpiae 1658, pp. 223-225.

<sup>(3)</sup> Sono: la *Vita* BHG 981b, edita da B. LATYŠEV, *Hagiographica Graeca inedita*, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, VIII<sup>e</sup> série, XII. 2 (1914), pp. 12-28; la *Vita* BHG 981e edita ugualmente da B. LATYŠEV, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt*, I, Petropoli 1911, pp. 111-118; la *Vita* metrica BHG 981c, edita da D. RAFFIN, *La Vita metrica anonima su Leone di Catania. Dal Cod. Messin. Gr. 30*, in *Boll. di Grottaferrata* n.s. 16 (1962), pp. 37-48. È ancora inedita la *laudatio* BHG 981d, contenuta nel codice *Lesb. S. Ioannis* 7, ff. 50<sup>v</sup>-53, mentre ci è giunto solo nella traduzione latina, edita da CAIETANUS, *Vitae SS. Siculorum*, II, cit., pp. 9-22, un testo molto più ampio e probabilmente rimaneggiato, derivante tuttavia da un originale greco: cf. SOCH BOLLANDIANI, *Bibliotheca Hagiographica Latina* (= BHL), II, Bruxelles 1901 (Subs. hag., 6), p. 719 n. 4838. Sulle diverse redazioni della *Vita*, cf. pp. 61-66.



sono testimonianza di una cultura di livello inferiore, lontana dagli schemi letterari dotti.

Un riassunto sommario della *Vita* è indispensabile per affrontare i numerosi problemi che essa pone, quali l'interpretazione di una leggenda singolare e particolarmente fortunata, la data e il luogo d'origine dell'opera, i rapporti con le altre *Vite* di Leone note.

Dopo il prologo (cap. 1), di ampiezza diversa nei manoscritti, che pone il problema della datazione dell'opera, poiché in esso sono ricordati sei concili ecumenici<sup>(4)</sup>, la narrazione prende le mosse dalle origini e dalla carriera di Leone, fino alla sua ascesa al trono vescovile di Catania.

Leone era originario di Ravenna e a lui era affidata la cura dei beni di quella chiesa. Alla morte del vescovo Sabino, non trovandosi nessuno degno di succedergli, e poiché il popolo cominciava ad agitarsi, fu scelto appunto Leone, che con le sue virtù illustrò la cattedra episcopale di Catania (cap. 2).

Dopo le scarse notizie intorno a Leone<sup>(5)</sup>, è introdotto subito un altro personaggio, che non esiterei a definire il vero protagonista della *Vita*, almeno nello stato in cui essa è giunta fino a noi<sup>(6)</sup>. È questi Eliodoro, mago malvagio (φάρμακος κάκιστος), figlio di una patrizia di nome Barbara, cristiano per nascita, ma che per ambizione sfrenata di potere rinnega Cristo e vende l'anima al diavolo<sup>(7)</sup>.

L'iniziazione diabolica di Eliodoro avviene con l'aiuto di un mago ebreo, che gli consegna uno scritto misterioso, χάρτης nel testo, invitandolo a recarsi a mezzanotte in un sepolcreto pagano, εἰς τοὺς ἡρωϊκοὺς τάφους, e a salire su un monumento funebre, στήλη, dall'alto del quale Eliodoro spiegherà nell'aria lo scritto. Gli apparirà così, a cavallo di un cervo, il diavolo, che in cambio della sua sottomissione gli fornirà come aiutante e protettore, πρόεδρος, uno dei suoi servi, di nome Gaspare (cap. 3).

(4) Si veda alle pp. 43-55.

(5) Cf. pp. 9-13.

(6) G. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles*, in *Byzantion* 29-30 (1959-60), p. 95, osservava che il nostro testo « nous apparaît comme une *Vie d'Héliodore* tout autant que comme une *Vie de S. Léon* ». Vedremo più avanti, pp. 52-53, che può esserci una ragione che spieghi la parte secondaria svolta dal vescovo nella *Vita*, ma, indipendentemente da questo, è innegabile che i dati concreti sul personaggio sono molto scarsi.

(7) Sul personaggio di Eliodoro e il patto col diavolo, cf. pp. 13-29.



La narrazione delle scellerate gesta di Eliodoro è giustificata con la necessità di lodare chi dovrà sconfiggerlo, il servo di Dio Leone. Come il diavolo aveva cercato nella sua superbia di innalzarsi al di sopra dell'Altissimo, così anche Eliodoro attenderà alla dignità e alla persona del vescovo, meritando perciò la dannazione (cap. 4).

La prima impresa di Eliodoro narrata nella nostra *Vita* ha come vittima il giovane e ingenuo nipote di Leone, Crise, che accetta dal mago il dono di un velocissimo cavallo bianco<sup>(\*)</sup> e supera tutti i concorrenti nell'ippodromo. Il prefetto (ἐπαρχος) di Catania, Lucio, ordina ai suoi soldati di condurgli dinanzi sia il giovane sia il cavallo, che giudica troppo bello per un comune mortale e che intende inviare a Costantinopoli nelle stalle imperiali.

Ma il cavallo è nel frattempo scomparso, poiché si trattava in realtà di un dèmone, e il giovane viene gettato in carcere. In aiuto del nipote interviene allora Leone, che convince Lucio dell'innocenza di Crise e gli rivela l'inganno di Eliodoro. Persuaso dal vescovo, Lucio affida Crise a Leone e ordina che Eliodoro sia arrestato (cap. 5).

Sulla strada della prigione Eliodoro raccoglie di nascosto una pietra e la trasforma in un pezzo d'oro, del peso di tre libbre, come precisa il racconto, offrendo quindi questa enorme quantità del prezioso metallo alle guardie in cambio della libertà. I soldati si lasciano corrompere e fanno credere a Lucio che il mago si sia sottratto alla loro custodia con le sue arti. Quando vanno a prendere l'oro, trovano invece la pietra, del peso di tre libbre (cap. 6).

L'inganno del cavallo bianco, seguito dalla beffa ai soldati, occupa il primo posto soltanto nella nostra *Vita*. Nelle altre *Vite* edite, invece, i due episodi collegati sono narrati alla fine della carriera del mago, dopo la seconda fuga di Eliodoro da Costantinopoli e prima dell'affronto finale al vescovo<sup>(\*)</sup>.

Eliodoro, dunque, nonostante sia ricercato, continua nelle sue imprese, sconvolgendo non solo la città di Catania, ma l'intera Sicilia,

---

(\*) Si veda dopo, pp. 27-28.

(\*) BHG 981b in LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., pp. 23-24; BHG 981e in ID., *Menol. anon. byz.*, I, cit., pp. 115-116; BHG 981c in RAFFIN, *La Vita metrica*, cit., pp. 44-46, dove però manca la parte sulla corruzione e l'inganno delle guardie. Si veda anche la *Vita* latina edita in CAIETANUS, *Vitae SS. Siculorum*, II, cit., p. 17. Tornerò in seguito su questo argomento, quando tratterò dai rapporti tra la *Vita* qui edita e le altre *Vite*, pp. 61-66.



superando in arroganza perfino Simon mago, che Pietro e Paolo, così dice la *Vita* <sup>(10)</sup>, precipitarono nell'abisso.

Una delle bravate che ottiene più successo tra i suoi seguaci è quella di far apparire un fiume dinanzi alle donne che camminano per strada: immaginando di dover attraversare le acque, le poverette si sollevano le vesti, esponendosi così alla derisione degli astanti <sup>(11)</sup>.

Inoltre trasforma in oro le sostanze vili e poi le riporta alla forma precedente: nessuno, in tal modo, vuole più vendere e comprare, e ciò conduce la città alla rovina economica.

Infine corrompe le figlie di personaggi illustri, che abbandonano le loro famiglie e precipitano in una vita di perdizione (cap. 7).

Sollecitato dalla popolazione, ma impotente di fronte alle arti del mago, l'eparco chiede aiuto a Costantinopoli, scrivendo agli imperatori Leone e Costantino <sup>(12)</sup> una lettera in cui descrive le gesta del mago: ricorda la corruzione delle fanciulle di buona famiglia, la beffa alle donne dinanzi alle quali fa apparire un fiume, e la sua arte di trasformare in oro le pietre e la polvere. E aggiunge in questa sede una notizia importante cui la narrazione precedente non aveva nemmeno accennato e che le altre *Vite* riportano in maniera diversa. Su questo particolare dovrò tornare ampiamente nelle prossime pagine <sup>(13)</sup>. Eliodoro, dunque, secondo la lettera dell'eparco, spinge il popolo all'idolatria minacciando di bruciare e distruggere la città. Oggetto dell'idolatria sarebbe uno ξόανον, una statua, una scultura, che ha potere sul vento ed impedisce che il fuoco dell'Etna bruci la città (cap. 8).

Gli imperatori Leone e Costantino, informati di quanto avviene a Catania, inviano nella città siciliana il *protocursor* Eraclide, con l'ordine di condurre il mago nella capitale, concedendogli trenta giorni per il viaggio di andata e trenta per il ritorno. In più raccomandano di non accogliere alcuna discolpa da parte di Eliodoro.

Eraclide parte quella stessa notte e in trenta giorni giunge coi suoi compagni a Catania, dove la prima persona che incontrano, prima ancora di attraccare, è proprio Eliodoro, che si presenta in maniera particolarmente affabile, dichiarando la sua disponibilità a recarsi spontaneamente al cospetto degli imperatori (cap. 9).

<sup>(10)</sup> Si veda più avanti, p. 61.

<sup>(11)</sup> Cf. pp. 39-40.

<sup>(12)</sup> Cf. pp. 10-11, 43-54.

<sup>(13)</sup> Cf. pp. 15-18, 30-32, 53, 66.



Colpito dalle parole del mago, Eraclide lo lascia libero e si reca in città per preparare il viaggio di ritorno. Sono trascorsi quindici giorni nei preparativi, quando Eliodoro lo invita a restare ancora a Catania e a prendersi un po' di riposo nei giorni che rimangono per il viaggio: in cambio della libertà che il *protocursor* gli ha concesso, il mago farà in modo che in un sol giorno essi compiano il viaggio fino a Bisanzio. Quando sopraggiunge l'ultimo giorno concesso ad Eraclide, questi ricorda ad Eliodoro l'impegno preso, minacciando di affogarlo se non farà ciò che ha promesso. Perciò il mago conduce Eraclide e i suoi compagni nel bagno, chiede che nessuno nomini Cristo e affonda le loro teste nell'acqua. Tutti insieme riemergono nel bagno del palazzo imperiale di Costantinopoli<sup>(14)</sup> (cap. 10).

Informati di tale prodigio, gli imperatori decidono di non interrogare nemmeno Eliodoro, ma lo condannano seduta stante alla decapitazione. Poiché il mago li scongiura in nome di Cristo di dargli da bere, ordinano che gli sia portata dell'acqua in una *λεκάνη*<sup>(15)</sup>, dove Eliodoro si immerge e scompare, non senza averli prima sfidati beffardamente a cercarlo a Catania.

Gli imperatori rimangono storditi per tre ore, poi ordinano immediatamente ad Eraclide di correre di nuovo in Sicilia e di catturare il mago.

Si ripete così la scena del primo viaggio, con Eliodoro che accoglie gentilmente i suoi inseguitori. Eraclide afferra subito il mago, che però lo convince ancora una volta a concedersi un po' di riposo in città, promettendogli un altro trasferimento istantaneo a Costantinopoli (cap. 11).

Questa volta, Eliodoro con Eraclide e compagni sono costretti a scappare, inseguiti dalla popolazione della città che vuole bruciare il mago<sup>(16)</sup>, nonostante il *protocursor* protesti che, essendo il mago sottoposto ad un'inchiesta imperiale, nessuno può ucciderlo.

Eliodoro allora traccia sul mare con un ramo di alloro il disegno di una nave, vi mette marinai e bagagli, se stesso ed Eraclide insieme, e, chiamato per nome il demone che lo protegge, ottiene che la nave si materializzi e prenda magicamente il largo<sup>(17)</sup>. Nello spazio di un

---

<sup>(14)</sup> Cf. p. 24.

<sup>(15)</sup> Cf. p. 24 e nota 74, p. 30.

<sup>(16)</sup> Cf. p. 67.

<sup>(17)</sup> Cf. pp. 24-25, 30, 45-46.



giorno giungono a Costantinopoli, passando per i Calami di Reggio, Crotone, Otranto<sup>(18)</sup>. Dopo aver raggiunto il porto di *Bucoleon*, la nave scompare (cap. 12).

L'arrivo del mago a Costantinopoli provoca grande agitazione tra le gente. La moglie di Eraclide, la *stratorissa* Talia, cerca il marito, si trova dinanzi Eliodoro, e gli sputa in faccia rivolgendogli parole sprezzanti. Il mago le promette una vendetta esemplare. Fa spegnere infatti tutti i fuochi della città. Gli imperatori lo condannano a morire di fame (cap. 13).

Intanto la popolazione della capitale protesta per la rovina che il mago ha portato nella città<sup>(19)</sup>. Con gli imperatori che lo interrogano per sapere se è stato lui ad affamare la città, Eliodoro ammette spavaldamente la sua colpa e dichiara che, se non otterrà vendetta contro colei che lo ha oltraggiato, farà uscire fuoco e fiamme dal corpo della donna<sup>(20)</sup>: in nessun altro modo gli abitanti di Costantinopoli potranno riavere il fuoco. Ancor più indignati, gli imperatori ordinano che Eliodoro sia messo a morte. Ma, mentre il carnefice alza la mano con la spada, spuntano dalle collane del mago due sfere che squarciano il tetto<sup>(21)</sup> ed Eliodoro si volatilizza dopo aver lanciato la solita sfida. Nel frattempo la folla in rivolta aggredisce la *stratorissa* Talia e ciò che accade alla poveretta il narratore preferisce non scriverlo. Si giustifica, anzi, di aver narrato questo episodio, soltanto perché ognuno possa riconoscere la potenza di Dio che sola può distruggere il male (cap. 14).

La narrazione si sposta quindi di nuovo a Catania, dove il vescovo Leone tenta invano ripetutamente di convertire Eliodoro. Un giorno, però, mentre il vescovo celebra la liturgia, lo scellerato disturba la cerimonia imitando lo scalciare delle mule, per spingere al riso i presenti. Alla fine del rito dichiara che riuscirà a far saltare il vescovo con i sacerdoti. Ma, anticipa il narratore, questo non accade (cap. 15).

Informato delle intenzioni blasfeme del mago, il vescovo si raccoglie in preghiera, poi, raggiunto Eliodoro nel nartece della chiesa, gli avvolge l'*orarion* intorno al collo e, legatolo strettamente, lo trascina in

(18) Cf. p. 39.

(19) La nostra *Vita* dice soltanto: διέφθειρεν ἡμῶν τὴν πόλιν (ll. 1-2, cf. anche cap. 8, l. 14): più particolareggiato è l'episodio nella *Vita BHG* 981b, dove si narra che, oltre a spegnere il fuoco, Eliodoro provoca con le sue arti anche la carestia: LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., p. 22 ll. 29-35.

(20) Cf. pp. 32-35.

(21) Cf. pp. 25-26.



un luogo chiamato Ἀχὴλλίς o Ἀχὴλλης<sup>(22)</sup>, dove lo getta nel fuoco, e la sua mano e l'*orarion* <sup>(23)</sup> rimangono tra le fiamme finché lo sciagurato non è ridotto in cenere (cap. 16).

Si passa quindi all'esaltazione delle virtù taumaturgiche di Leone che, imitando il Signore, guarisce un'emorroissa<sup>(24)</sup>. Era costei una nobile di Siracusa che, dopo aver inutilmente speso le sue sostanze nelle cure dei medici, per ispirazione divina decide di recarsi a Catania, presso il vescovo Leone. Giunta però alla porta della città detta Arianna<sup>(25)</sup>, la donna ode il suono del σημαντήρ che annuncia la morte del vescovo. Accorsa presso la reliquia del santo, la donna ottiene la guarigione (cap. 17).

Un altro miracolo del vescovo è quello di aver distrutto con la forza della preghiera un idolo, venerato dall'empio Decio, che si trovava in un edificio pagano<sup>(26)</sup>, dove ora è la chiesa dei SS. Quaranta Martiri, e innalzato al posto dell'idolo una croce<sup>(27)</sup> (cap. 18).

In altre *Vite* del santo questo episodio, cui si aggiunge la fondazione ad opera di Leone di una chiesa dedicata a S. Lucia, è riportato all'inizio della narrazione, dopo la carriera ecclesiastica di Leone e prima che venga introdotto il personaggio di Eliodoro<sup>(28)</sup>.

L'«epitaffio» termina con parole generiche di lode, ricordando che la morte di Leone avvenne un 20 febbraio (cap. 19).

## 2. IL VESCOVO LEONE DI CATANIA

La figura del santo, come dimostra il riassunto della *Vita*, è quanto mai evanescente. Gli unici dati concreti che si possono desumere dal

<sup>(22)</sup> Cf. p. 37.

<sup>(23)</sup> Le altre *Vite* edite narrano che Leone sarebbe entrato insieme ad Eliodoro nel rogo, rimanendo miracolosamente illeso come i Tre fanciulli nella fornace, e precisano che anche le sue vesti sacerdotali non furono distrutte dal fuoco: cf. LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., p. 25 ll. 25-35; ID., *Menol. anon. byz.*, I, cit., pp. 116 l. 32-117 l. 4; RAFFIN, *La Vita metrica*, cit., p. 47 vv. 358-369; cf. anche CAIETANUS, *Vitae SS. Siculorum*, II, cit., p. 20.

<sup>(24)</sup> Cf. p. 10.

<sup>(25)</sup> Cf. pp. 38-39.

<sup>(26)</sup> Cf. p. 38.

<sup>(27)</sup> Cf. p. 46.

<sup>(28)</sup> Cf. BHG 981b in LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., pp. 14-15; BHG 981e in ID., *Menol. anon. byz.*, I, cit., p. 112.



testo sono l'origine ravennate di Leone, l'incarico affidatogli di curare i beni di quella chiesa – e si può presumere che si trattasse dei beni della chiesa di Ravenna esistenti in Sicilia, altrimenti non si spiegherebbe perché egli fosse tanto noto ai Catanesi da essere scelto come loro vescovo –, il nome del suo predecessore sul trono vescovile di Catania, Sabino, e la data della morte o della commemorazione, un 20 febbraio <sup>(1)</sup>. Il resto è una serie di luoghi comuni, di accenni vaghi, che tentano di nascondere l'assenza di un solido fondamento storico della narrazione.

Un luogo comune sono le virtù e le opere misericordiose attribuite al santo, così come i miracoli ricordati frettolosamente alla fine della *Vita* <sup>(2)</sup>. Un luogo comune è anche l'unica guarigione narrata esplicitamente nel testo, quella dell'emorroissa siracusana sanata dalla reliquia del santo, che ricalca anche nelle espressioni verbali il testo evangelico <sup>(3)</sup>.

Altre indicazioni cronologiche contenute nella *Vita*, come il ricordo di soli sei concili ecumenici <sup>(4)</sup> e il nome dei due imperatori in carica, Leone e Costantino <sup>(5)</sup>, identificati per lo più con Leone IV e Costantino VI <sup>(6)</sup>, che furono insieme titolari dell'impero negli anni 776-780 <sup>(7)</sup>, hanno indotto ad assegnare il vescovo di Catania a quegli anni e a stabilire la sua data di morte ad un 20 febbraio di poco anteriore al 787, anno del VII Concilio ecumenico, il Niceno II: dagli Atti del VII Concilio risulta che in quel momento il vescovo di Catania era Teodoro <sup>(8)</sup>, considerato perciò suo successore <sup>(9)</sup>.

In realtà, solo l'imbarazzo di dover riconoscere che i due imperatori citati nella *Vita* in termini rispettosi e positivi fossero gli iconoclasti Leone III (717-741) e suo figlio Costantino V, associato al trono

<sup>(1)</sup> Cf. cap. 2, 2-6; 19, 5-6.

<sup>(2)</sup> Cap. 2, 8-16; 17, 1-3.

<sup>(3)</sup> Cap. 17, 6-17.

<sup>(4)</sup> Cap. 1, 41.

<sup>(5)</sup> Cap. 1, 39; 9, 1-2.

<sup>(6)</sup> Cf. *Acta SS. Februarii*, III, cit., p. 223; DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile*, cit., pp. 94-95.

<sup>(7)</sup> Theoph., *Chronogr.*, ed. C. DE BOOR, Lipsiae 1883-85, I, pp. 449, 19; 450, 17; 454, 3.

<sup>(8)</sup> J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, Florentiae 1766, coll. 994, 1031, 1038, 1076, 1094, 1115, 1151; XIII, ibid. 1767, coll. 20, 79, 139, 171, 187, 365, 384.

<sup>(9)</sup> *Acta SS. Februarii*, III, p. 223.



imperiale sin dal 720<sup>(10)</sup>, ha determinato la datazione del vescovo di Catania ai tempi di Leone IV e Costantino VI<sup>(11)</sup>.

Io credo infatti, come spero di poter dimostrare più avanti<sup>(12)</sup>, che l'autore della *Vita* intendesse parlare proprio dei due primi imperatori iconoclasti, ma ciò nonostante ho molte esitazioni ad accettare che un vescovo di Catania Leone sia realmente vissuto intorno agli anni 720-741, concedendo così a questa *Vita* assolutamente leggendaria una credibilità storica che non pretende di avere. La figura del suo protagonista ufficiale è tanto mal delineata storicamente, che si può a ragione sospettare che il suo autore ne sapesse ben poco. E finché altri documenti non proveranno l'esistenza di un vescovo Leone di Catania nell'VIII secolo, ritengo sia lecito dubitarne.

La *Vita* più ampia, di cui si conosce soltanto la traduzione latina edita dal Gaetani<sup>(13)</sup>, dedica molto più spazio alla figura del vescovo, descrivendone la nascita, la formazione, i primi passi nella vita religiosa, ma l'ampiezza delle informazioni è solo apparente, poiché si tratta di un romanzo agiografico intessuto di luoghi comuni senza alcuna notizia concreta. Anzi, l'unica notizia di un certo rilievo diversa dalle altre *Vite* è, credo, una corruzione ulteriore di un passo già corrotto nella nostra *Vita*, quando dice di Leone: ... τοῖς ἔργοις καὶ τοῖς τρόποις εὐμαρῶς κατακοσμήσαντα τὸν τοῦ ἁγίου Κυρίλλου τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν θρόνον<sup>(14)</sup>. Qui il nome Κύριλλος è certamente il derivato di una cattiva lettura di Βύριλλος, o Βήρυλλος, il nome del primo vescovo di Catania, che la tradizione agiografica italogreca dice insignito del titolo episcopale da S. Pietro apostolo<sup>(15)</sup>. Nella *Vita* latina il nome di Cirillo è attribuito ad un vescovo di Reggio Calabria presso il quale Leone avrebbe completato la sua formazione religiosa<sup>(16)</sup>. Senza dubbio si tratta di un'aggiunta dell'autore, vissu-

---

<sup>(10)</sup> Theoph., *Chronogr.*, ed. cit., I, p. 401, ll. 9-12; cf. V. GRUMEL, *La Chronologie*, Paris 1958 (Bibl. Byz. Traité d'Ét. Byz., I), p. 357.

<sup>(11)</sup> Come osservava già CAIETANUS, *Vitae SS. Siculorum*, II, cit., *Animadversiones*, pp. 7-8.

<sup>(12)</sup> Cf. pp. 43-55.

<sup>(13)</sup> BHL 4838: CAIETANUS, *Vitae SS. Siculorum*, II, cit., pp. 9-14.

<sup>(14)</sup> Cap. 2, 10 apparato. Cf. anche p. 41.

<sup>(15)</sup> F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Faenza 1927 (Studi e Testi, 35), II, pp. 622-623.

<sup>(16)</sup> CAIETANUS, *Vitae SS. Siculorum*, II, p. 13.

to secondo il Gaetani in epoca normanna<sup>(17)</sup>, che non comprendendo l'accento a un Cirillo di Catania, lo ha trasformato in un vescovo di Reggio Calabria<sup>(18)</sup>.

Se, dunque, non si trova alcuna traccia del protagonista della nostra *Vita* nell'VIII secolo, un vescovo Leone di Catania è invece realmente vissuto tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo. Di lui parlano, oppure a lui stesso sono dirette, alcune lettere del papa Gregorio Magno, scritte tra il 591 e il 604<sup>(19)</sup>. Intorno a quegli anni inoltre la chiesa di Ravenna conta importanti proprietà in Sicilia<sup>(20)</sup>.

Non si può affermare con sicurezza che all'origine del nostro Leone ci sia tale personaggio, ma non è da escludere che il suo nome, segnato con poche altre notizie in una lista episcopale, sia stato adottato dall'autore della *Vita*, che lo ha trasferito all'epoca dei due imperatori iconoclasti. È possibile inoltre che l'agiografo conoscesse una qualche tradizione che presentava Leone come persecutore di maghi: in una sua lettera Gregorio Magno esorta infatti Paolo, scolastico di Sicilia, perché con Leone di Catania agisca *in maleficos severe*<sup>(21)</sup>. Ciò non deve meravigliare in un testo agiografico italogreco, se si tengono presenti le ben più clamorose mistificazioni compiute, ad esempio, nella *Vita* di S. Pancrazio di Taormina e in altre *Vite* dell'epoca<sup>(22)</sup>. Sono testi, queste *Vite* leggendarie anteriori al X

(17) *Ibid.*, *Animadversiones*, p. 9.

(18) LANZONI, *Le diocesi d'Italia*, cit., I, p. 339, nomina un Cirillo vescovo di Reggio Calabria negli anni 559-586, osservando, però, che il nome è probabilmente un'invenzione dell'Ughelli. F. Russo, *Storia della Chiesa di Reggio Calabria*, I, Napoli 1961, pp. 176, 178-179, assegna Cirillo di Reggio Calabria alla seconda metà dell'VIII secolo, ma l'unica fonte, sua e degli studiosi che egli cita, è proprio l'inaffidabile *Vita* di Leone di Catania BHL 4838.

(19) *Ep.* I, 70; II, 29; IV, 34; V, 20; VI, 20, 30 47; VIII, 7; IX, 32, 238; XIII, 20; XIV, 1, 4, 16, 17: cf. *S. Gregorii Magni Registrum epistularum libri I-VII* (vol. I), *libri VIII-XIV, Appendix* (vol. II), ed. D. NORBERG, Turnholti 1982 (CC SL 140, 140A), pp. 78, 115, 254, 288 s., 390, 402 s., 419 s., 524, 592, 821, 1020 s., 1064 s., 1070 s., 1089 s., 1090 s.,

(20) Cf. G. FASOLI, *Sul patrimonio della Chiesa di Ravenna in Sicilia*, in *Felix Ravenna* 117 (1979), pp. 69-75.

(21) *Ep.* XIV, 1, in *S. Gregorii Magni Reg. ep.*, ed. cit., p. 1064 s.

(22) Cf. LANZONI, *Le diocesi d'Italia*, cit., II, pp. 616-623. Si veda inoltre quanto scritto a proposito di S. Stefano di Reggio da A. ACCONCIA LONGO, *Santi greci della Calabria meridionale*, in corso di stampa in AA. VV. *Calabria bizantina. Atti dell'VIII e IX Incontro di Studi Bizantini*.



secolo, che non vanno accolti in senso letterale, né totalmente respinti come fonte storica, ma interpretati come specchio delle aspirazioni, della mentalità e della situazione politico-ecclesiastica dell'epoca in cui sono stati composti<sup>(23)</sup>.

### 3. IL MAGO ELIODORO

Il nome e le azioni del mago, nella *Vita* di Leone di Catania, si ricollegano ad una figura mitica del medioevo greco, derivata da un personaggio reale: Eliodoro di Emesa, l'autore delle *Etiopiche*, il romanzo che insieme a quello di Achille Tazio ha goduto nel mondo bizantino di una enorme e ininterrotta fortuna<sup>(1)</sup>. Proprio a causa dell'interesse per l'opera, la persona del suo autore è stata oggetto di una duplice trasformazione leggendaria, che da una parte santifica, dall'altra demonizza il personaggio.

Già all'epoca dello storico ecclesiastico Socrate, nel V secolo, è diffusa la tradizione che Eliodoro, autore in gioventù delle *Etiopiche*, sarebbe divenuto in seguito vescovo di Tricca in Tessaglia al tempo di Teodosio I<sup>(2)</sup>. La notizia è molto controversa: secondo alcuni, e credo sia l'interpretazione più realistica, era un modo di giustificare l'immutato interesse che un'opera pagana e di contenuto erotico suscitava ancora in ambiente cristiano<sup>(3)</sup>.

Al tempo stesso – e forse non è estranea a questo processo la confusione con un omonimo filosofo neoplatonico, allievo di Proclo, figlio di Ermia e fratello di Ammonio, astronomo ed astrologo, vissuto fra V

<sup>(23)</sup> Si veda anche più avanti, pp. 55-61.

<sup>(1)</sup> Cf. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (da ora: *Literatur*), II, München 1978 (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII. 5. 2), pp. 121 ss.

<sup>(2)</sup> Socrate, *Hist. Eccl.*, V, 22, in PG 67, col. 637 A. La notizia è riportata anche da Teodoro Lettore, *Hist. Eccl.*, 264, ed. G. C. HANSEN, Berlin 1971, pp. 82-83, nella *Bibliotheca* di Fozio, cod. 73, ed. R. HENRY, I, Paris 1959, p. 152, e da Niceforo Callisto Xantopulo, *Hist. Eccl.*, XII, 3-4, in PG 146, col. 860 A. Cf. anche J. SCHAMP, *Photios historien des lettres*, Paris 1987 (Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège. Fasc. 248), pp. 273-280.

<sup>(3)</sup> Qualcosa di analogo era avvenuto anche per Achille Tazio che il lessico di Suida dice divenuto cristiano e vescovo: cf. HUNGER, *Literatur*, cit., II, p. 122 e nota 75.



e VI secolo <sup>(4)</sup>, al quale un codice del XV secolo attribuisce una formula di divinazione magica per mezzo di un teschio <sup>(5)</sup> —, Eliodoro di Emesa diventa anche un alchimista <sup>(6)</sup>.

Sotto il nome di Eliodoro è tramandato infatti il primo di quattro carmi apocrifi, opera in realtà di un solo autore anonimo, che compongono un *corpus* alchemico in trimetri giambici, posteriore, sembra, al 610-641 <sup>(7)</sup>. Questo carme, dedicato ad un imperatore Teodosio, fu attribuito da Goldschmidt, insieme al resto del *corpus*, ad un Eliodoro filosofo neoplatonico vissuto sotto Teodosio III (715-717) <sup>(8)</sup>. In séguito, da J. Ruska, il carme è stato più attendibilmente collegato alla leggenda secondo la quale Eliodoro di Emesa sarebbe divenuto vescovo di Tricca sotto Teodosio I <sup>(9)</sup>.

Quindi l'autore delle *Etiopiche*, di cui è stata accolta la trasformazione in vescovo, è divenuto anche nella coscienza comune un filosofo e alchimista, se l'anonimo autore del *corpus* pseudoscientifico può mettere il suo nome accanto a quelli dei filosofi Teofrasto, Ieroteo, Arche-lao <sup>(10)</sup>, cui attribuisce gli altri tre carmi.

Questo processo di trasformazione del personaggio è confermato da una cronaca del X secolo, dove si legge che l'autore delle *Etiopiche*, Eliodoro, divenuto vescovo di Tricca sotto Teodosio I, aveva scritto anche versi giambici sulla fabbricazione dell'oro dedicati allo stesso imperatore <sup>(11)</sup>.

La popolarità del romanzo, il fascino esotico esercitato su vasti livelli di lettori, la sua ambientazione in Egitto, patria delle arti magi-

<sup>(4)</sup> PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XV, Stuttgart 1912, col. 18-19 (s. v. *Heliodoros*, n. 13).

<sup>(5)</sup> *Catal. Codd. Astrol. Gr.*, III, *Codd. Mediol.*, descr. AE. MARTINI, D. BASSI, Bruxelles 1901, p. 53.

<sup>(6)</sup> HUNGER, *Literatur*, II, p. 280.

<sup>(7)</sup> G. GOLDSCHMIDT, *Heliodori carmina quatuor ad fidem codicis Casselani*, Giessen 1923, pp. 26-59. Sulla datazione a dopo il 610-641, p. 16; sull'unicità dell'autore, pp. 11-14.

<sup>(8)</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>(9)</sup> J. RUSKA, *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Berlin 1931, pp. 264-265; cf. HUNGER, *Literatur*, II, p. 280.

<sup>(10)</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *Heliodori carmina*, cit. p. 14.

<sup>(11)</sup> LEON. GRAMM., *Chronogr.*, ed. I. BEKKER, Bonn 1842, p. 103. Sulla *Cronaca del Logoteta*, cf. HUNGER, *Literatur*, I, pp. 354-357.



che, la presenza nell'opera di una scena di magia nera<sup>(12)</sup>, sono tutti elementi che possono aver contribuito a rendere l'autore delle *Etiopiche* – dove del resto anche studiosi moderni hanno creduto di ravvisare di volta in volta influssi della religione solare, di culti misterici, di neopitagorismo<sup>(13)</sup> – il tipo del sapiente munito di un sapere arcano, del filosofo-mago.

E dal filosofo mago e alchimista allo stregone demoniaco il passo era breve, tanto più che il titolo del romanzo, *Etiopiche*, doveva suscitare nella coscienza popolare un immediato accostamento col diavolo, designato spesso coll'appellativo di αἰθίωψ<sup>(14)</sup>.

Qualcosa di analogo è avvenuto nel medioevo occidentale per la figura di Virgilio, come vedremo più avanti<sup>(15)</sup>.

Per tornare al mago Eliodoro di Catania, i suoi connotati sono, in senso peggiorativo, un derivato della trasformazione subita nel medioevo dalla figura di Eliodoro di Emesa.

L'autore del romanzo d'amore diviene il corruttore di fanciulle, il narratore di viaggi avventurosi diventa il protagonista di spostamenti diabolici, l'alchimista è un imbrogliatore che trasforma sostanze vili in oro e poi le riporta allo stato primitivo per ingannare i mercanti e distruggere la vita economica della città.

Tra le malefatte del mago, la lettera del prefetto Lucio agli imperatori annovera anche quella di indurre la popolazione della città all'idolatria, e parla subito dopo di uno ξόανον, specificandone le proprietà in una frase di dubbia interpretazione<sup>(16)</sup>. La parola ξόανον indica spesso, nelle fonti

(12) Heliod. *Aethiop.* VI, 14-15, ed. R. M. RATTENBURY – T. W. LUMB – J. MAILLON, II, Paris 1938, pp. 106-111.

(13) Cf. l'introduzione all'ed. cit. di Heliod. *Aethiop.*, I, Paris 1935, pp. XIII-XV, LXXXIV-LXXXVIII; E. FEUILLATRE, *Études sur les Ethiopiques d'Héliodore*, Paris 1966, pp. 128-132.

(14) Cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968, s.v. αἰθίωψ; P. P. JOANNOU, *Démonologie populaire – démonologie critique au XI<sup>e</sup> siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden 1971, p. 13. La coincidenza mi è stata suggerita dal R. P. M. van Esbroek, che qui ringrazio, durante la discussione seguita a una mia comunicazione sulla *Vita* di S. Leone di Catania, in un convegno a Catania, i cui *Atti* sono in corso di stampa.

(15) Cf. pp. 29-36.

(16) Cap. 8, ll. 22-26. Su questo passo dovrò tornare anche in seguito, pp. 30-32, 53.



bizantine, non solo una semplice statua, o una scultura, ma anche un idolo pagano, una statua abitata da un dèmone (17).

Lo ξόανον della lettera sembra essere un talismano: τὸ γὰρ παρὸν ξόανον τοῦ ἀέρος στοιχεῖον ἐστί, dice la prima parte della descrizione, dove il termine στοιχεῖον si ricollega all'arte magica, o meglio «à l'opération secrète par laquelle l'homme de l'art 'consacre' un lieu, un objet ou une statue, en l'identifiant avec autre chose que lui-même ou en communiquant avec l'esprit qui secrètement l'habite» (18).

La descrizione dello ξόανον così continua: μήπως κατελθὼν τὸ αἰτναῖον πῦρ καταφλέξῃ ἡμᾶς, καθότι ὄρος πύρινόν ἐστιν, καὶ οἶκος τοῦ Ἡφαίστου (19). Quindi, a meno che la frase non sia corrotta, lo ξόανον che ha potere sul vento impedisce le eruzioni dell'Etna (20).

Non è chiaro, dalle parole riportate, se il mago sia responsabile soltanto dell'idolatria nei confronti della statua, o se invece egli l'abbia anche costruita. Ma è una coincidenza significativa che una notizia dei *Patria Constantinupoleos*, datata alla fine del X secolo, attribuisca l'*Anemodulion* di Costantinopoli ad Eliodoro (21).

Del gruppo scultoreo, descritto ancora da Niceta Coniata nel XIII secolo (22), la notizia dei *Patria* dice: Τὸ δὲ Ἀνεμοδοῦριν τὸ χαλκοῦν

(17) Cf. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, cit., s. v.

(18) G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «Patria»*, Paris 1984 (Bibl. Byz., Ét., 8), pp. 120-121 e *passim* (v. l'indice dei termini greci); cf. anche C. DELATTE – C. JOSSEAND, *Contribution à l'étude de la demonologie byzantine*, in *Ann. de l'Inst. de Phil. et d'Hist. orient.*, 2 (*Mélanges Bidez*, 1), Bruxelles 1934, pp. 208-211; C. BLUM, *The Meaning of στοιχεῖον and its Derivatives in the Byzantine Age*, in *Eranos* 44 (1946), pp. 315-325; A. CAMERON – J. HERRIN, *Constantinople in the early eighth Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai*, Leiden 1984, pp. 33-34 e *passim*.

(19) I codici, invece di οἶκος, riportano in compendio ὁ υἱός, che non avrebbe alcun significato. La correzione οἶκος mi è stata suggerita da Albrecht Berger, che ringrazio anche per la segnalazione della notizia su Eliodoro contenuta nei *Patria*: v. dopo e nota 21.

(20) Vedremo meglio, più avanti, pp. 31-32, il possibile significato della frase.

(21) A. BERGER, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, Bonn 1988 (*Poikila Byzantina*, 8), pp. 322-323; sulla datazione della notizia, pp. 74-83. È interessante che BERGER, pp. 312-316 (cf. anche p. 310 fig. 7) identifichi l'*Anemodulion* con il *Chalkun Tetrasyon* e l'*Artotyrianos topos* di altre notizie. Sul passo dei *Patria* relativo ad Eliodoro, cf. anche DAGRON, *Constantinople imaginaire*, cit., p. 131 e nota 20, pp. 49-50.

(22) Nic. Chon. *De signis*, 4, in Nic. Chon. *Hist.*, ed I. A. VAN DIETEN, Berolini – Novi Eboraci 1975, pp. 648-649.



ἐστηλώθη παρὰ Ἡλιοδώρου τοῦ δυσσεβοῦς ἐν τοῖς χρόνοις Λέοντος τοῦ Συρογενοῦς, . . . μετὰ πολλῆς ἐπιστήμης καὶ ἀστρονομίας (23).

Il monumento, che secondo Cedreno (XI-XII secolo) risalirebbe all'epoca di Teodosio I (24), è assegnato nei *Patria* ai tempi di Leone Siro, cioè Leone III l'Isaurico, che è quasi certamente uno dei due imperatori citati nella nostra *Vita* (25). Le due tradizioni, quella della nostra *Vita* e quella ripresa nei *Patria*, sembrano perciò collegate, sebbene sia impossibile stabilire quale delle due derivi dall'altra. Io sospetto che sia la notizia dei *Patria* a derivare dalla *Vita* di Leone, che ebbe un notevole successo anche nella parte orientale del mondo bizantino, e che lo *ξόανον* di Catania discenda da esempi più antichi.

Secondo lo storico Olimpiodoro (V secolo), citato da Fozio nella sua *Bibliotheca*, in Sicilia esisteva infatti una statua che difendeva l'isola dalle eruzioni dell'Etna e dalle invasioni dei barbari, fatta distruggere da un certo Asclepio, amministratore dei beni in Sicilia di Costantino e Placidia, per combattere l'idolatria (26).

A ciò si aggiunga che il potere sui venti era attribuito anche a Empedocle (27), che nel medioevo era considerato un filosofo-mago (28)

(23) *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, ed. T. PREGER, II, Leipzig 1907, p. 253.

(24) Georg. Cedren. *Hist. comp.*, ed. I. BEKKER, I, Bonn 1838, pp. 565-566. Si veda anche Costantino Rodio, ed. E. LEGRAND, in *Revue des Ét. Grecques*, 9 (1896), pp. 41-42, vv. 178-201, e il commentario di T. REINACH, *ibid.*, p. 85-86. L'*Anemodulion* è ricordato anche nelle *Parastaseis* dell'VIII secolo, cf. CAMERON - HERRIN, *Constantinople in the early eighth century*, cit., pp. 49, 93, e nella *Vita* di S. Andrea Salòs del X secolo, cf. L. RYDÉN, *The date of the Life of Andreas Salos*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 32 (1978), pp. 139-140. Sulla datazione del monumento: BERGER, *Untersuchungen zu den Patria*, cit., pp. 315-316.

(25) Cf. pp. 43-55.

(26) Phot. *Biblioth.*, cod. 80, ed. cit., I, p. 171; cf. SCHAMP, *Photios historien des lettres*, cit., pp. 173-179.

(27) Plut. *De curios.*, 1, ed. J. DUMORTIER - J. DEPRADAS, Paris 1975, p. 266; Diog. Laert. *Vitae Philos.* VIII, 60, ed. C. G. COBET, Parisiis 1878, p. 218; Philostr., *Vita Apollon. Tyan.* VIII, 7, in *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, ed. F. C. CONYBEARE, Cambridge, Mass. - London 1969 (The Loeb Class. Libr.), II, p. 318. Cf. A. HOLM, *Storia della Sicilia nell'antichità*, I, Torino 1896, p. 494.

(28) *Suidae Lexicon*, ed. A. ADLER, I, Lipsiae 1928, p. 291 s. v. ἄπνοος; cf. Diog. Laert. *Vitae Philos.* VIII, 61, ed. cit., pp. 218-219.

e la cui leggenda era collegata all'Etna<sup>(29)</sup>. Quindi, oltre che da Eliodoro di Emesa, il mago di Catania sembra aver ripreso qualcosa anche da Empedocle, e altre caratteristiche di sapienti dell'antichità, assimilate dal medioevo cristiano in modo distorto, emergeranno nel procedere della trattazione.

Qui vorrei sottolineare che le trasformazioni subite dalla figura di Eliodoro di Emesa riflettono tutta l'ambivalenza della coscienza comune bizantina verso il sapere della grecoità pagana: si tenta di recuperarlo attraverso una cristianizzazione postuma, si distingue sottilmente su ciò che è o non è accettabile del sapere degli antichi, oppure lo si respinge come emanazione diabolica, falsa sapienza contrapposta alla verità della dottrina cristiana<sup>(30)</sup>.

Così troviamo un Eliodoro vescovo, che è anche alchimista, un Eliodoro empio, *δυσσεβής*, il quale tuttavia costruisce «con molta scienza e astronomia»<sup>(31)</sup> l'*Anemodulion*, che Costantinopoli cristiana accoglie e custodisce, così come accoglie e custodisce, fiduciosa nel loro potere, i talismani creati da Apollonio di Tiana<sup>(32)</sup>, e infine un Eliodoro mago malvagio, quello della *Vita* di Leone, che usa i suoi poteri per commettere ogni tipo di inganno e di bassezza. E lo *ξόανον* della *Vita* non è più un talismano, ma uno strumento di minaccia e di ricatto per indurre i Catanesi all'idolatria<sup>(33)</sup>.

È la stessa ambivalenza che fa includere il libro di Iannes e Mambres (o Iambres), l'apocrifo che prende il nome dai maghi egiziani avversari di Mosè<sup>(34)</sup>, tra le opere che formano la tanto decantata

(29) HOLM, *Storia della Sicilia*, I, cit., pp. 490-511. È interessante che la recensione più dotta della *Vita* di Leone (BHG 981 b), cf. LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., pp. 12-13, ricordi nel prologo proprio la leggenda di Empedocle che si getta nell'Etna per scomparire e far credere alla sua immortalità, ma viene beffato dal vulcano che erutta fuori una delle sue calzature, scoprendo così l'inganno.

(30) Sull'accettazione o il rifiuto della cultura pagana nel mondo bizantino, cf. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, cit., pp. 99 ss.

(31) Sul significato del termine *ἀστρονομία*, cf. *ibid.*, pp. 119-120.

(32) Cf. *ibid.*, pp. 102-116 e *passim*; CAMERON – HERRIN, *Constantinople in the early eighth century*, cit., pp. 33 s., 193 e *passim*; BERGER, *Untersuchungen zu den Patria*, cit., pp. 249, 307 s. e *passim*.

(33) Cf. il testo greco, cap. 8, ll. 22-26 e pp. 15-17.

(34) *Il Tim.* 3, 8; *Ex.* 7, 11-12. 22; 8, 14-15; 9, 11. Cf. I. ABRAHAMS, art. *Iannes and Jambres*, in T. K. CHEYNE – J. SUTHERLAND BLACK, *Encyclopaedia biblica*,



sapienza di S. Caterina di Alessandria<sup>(35)</sup>, mentre in altri luoghi, come in alcune recensioni della *Vita* di Leone di Catania, i due nomi sono oggetto di esecrazione insieme a quello di Simon mago<sup>(36)</sup>.

Sia detto per inciso, è interessante la coincidenza di significato tra il nome Mambres, che equivarrebbe a «dono del sole», e il greco Eliodoro<sup>(37)</sup>, ma non si può affermare che ciò abbia influito sulla creazione del mago Eliodoro, poiché non sappiamo se le tradizioni medievali sui due maghi egiziani, ora scomparse, permettessero un tale accostamento, così come non è possibile stabilire quanto abbia influito sulla trasformazione di Eliodoro di Emesa in mago un possibile collegamento del suo nome al culto di Helios ad Emesa<sup>(38)</sup>.

L'Eliodoro della nostra *Vita* rappresenta comunque la parte più negativa della concezione medievale del sapere antico. Per ottenere i suoi poteri, egli fa un patto col diavolo e tutto ciò che egli sa e fa è un'emanazione diabolica.

A guidarlo nel patto scellerato è un mago ebreo, e qui ritroviamo l'accusa di magia contro gli Ebrei, tanto frequente nel medioevo<sup>(39)</sup>, motivo che appare anche in una delle narrazioni, quella di Teofilo, esaminate da Radermacher<sup>(40)</sup>, e nella leggenda calunniosa riferita dallo Pseudo-Simeone su Fozio, che avrebbe appunto ricevuto il suo stupefacente sapere grazie all'intervento diabolico di un mago ebreo<sup>(41)</sup>.

Il testo della nostra *Vita* presenta inoltre indubbi punti di contatto con un'altra delle narrazioni analizzate da Radermacher, quella di

II, London 1901, col. 2327-2329. Cf. anche Euseb. *Praep. evang.* 9, 8, in *Eusebius Werke*, VIII. 1, ed. K. MRAS, Berlin 1954 (GCS 43, 1), p. 494.

<sup>(35)</sup> Cf. V. PERI, *Βίπυλτος* = *Sapientissimus*. Riflessi culturali latino-greci nell'agiografia bizantina, in *Italia mediev. e uman.*, 19 (1976), pp. 11, 38.

<sup>(36)</sup> Cf. BHG 981b, in LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., p. 15 ll. 31-32; BHG 981c in RAFFIN, *La Vita metrica*, cit., pp. 39, 45, vv. 81, 294.

<sup>(37)</sup> ABRAHAMS, in *Encycl. Bibl.*, cit., col. 2328.

<sup>(38)</sup> La sottoscrizione del romanzo infatti dice dell'autore: ἀνὴρ Φοῖνιξ Ἑμισσηνός, τῶν ἀφ' Ἡλίου γένος, cf. *Heliod. Aethiop.* X, 41, 4, ed. cit., III, Paris 1943, p. 126.

<sup>(39)</sup> J. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, Athen 1939 (Texte u. Forsch. zur Byz.-Neugr. Philol., 30), pp. 69-72.

<sup>(40)</sup> L. RADERMACHER, *Griechische Quellen zur Faustsage*, Wien-Leipzig 1927 (Sitzungsberichte der Akad. der Wiss. in Wien, 206. 4), pp. 47 s., 50; testo greco pp. 164 l. 23-166 l. 6; 186, ll. 15-16; 187, l. 14.

<sup>(41)</sup> Cf. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire*, cit., pp. 69, 104; Ps.-Symeon., in *Theoph. Cont.*, ed. I. BEKKER, Bonn 1838, p. 670.

Elladio (o Proterio), tratta dalla *Vita* di S. Basilio di Cesarea dello Pseudo-Anfilochio<sup>(42)</sup>, datata al V secolo<sup>(43)</sup>.

Nella *Vita* di Leone l'Ebreo dice a Eliodoro: . . . δίδωμί σοι χάρτην καὶ μεσονυκτίῳ ἄπελθε εἰς τοὺς ἡρώϊκούς τάφους καὶ ἀνελθε ἐπὶ τὴν μεγάλην στήλην, κακεὶ δείκνυε ἐν τῷ αἰθέρι τὸν χάρτην. . .<sup>(44)</sup>. Nella narrazione di Elladio il mago scrive una lettera di raccomandazione al diavolo per il servo innamorato che è pronto a sottoscrivere il patto, lettera il cui contenuto è riferito nel racconto<sup>(45)</sup>, diversamente che nella nostra *Vita*, poi dice al servo: Ὑπαγε κατὰ τήνδε τὴν ὥραν τῆς νυκτὸς καὶ στήθι ἐπάνω μνήματος Ἑλληνικοῦ καὶ ὕψωσον τὸν χάρτην εἰς τὸν ἀέρα. . .<sup>(46)</sup>.

Il collegamento verbale è evidente, anche se nella nostra *Vita* manca il particolare più notevole della narrazione di Elladio, che cioè il patto col diavolo venga concluso ἐγγράφως, per iscritto<sup>(47)</sup>.

Oltre che con la narrazione di Elladio, la *Vita* di Leone ha punti di contatto anche con quella di Teofilo. Il mago ebreo, come già detto, è comune ai due testi; nella *Vita* di Leone come nel racconto di Teofilo l'incontro col diavolo avviene a mezzanotte<sup>(48)</sup> e alcune espressioni delle due opere potrebbero forse essere collegate<sup>(49)</sup>.

Gli elementi fin qui analizzati nella scena del patto tra Eliodoro e il diavolo sono comunque frequenti nel genere agiografico. Oltre all'accusa di magia contro gli Ebrei, la forza misteriosa della scrittura è un ingrediente magico che dal mondo pagano riappare più volte nell'agiografia bizantina<sup>(50)</sup>. Così come il cimitero, di notte, è fin dall'antichità il luogo

(42) BHG 253.

(43) RADERMACHER, *Griechische Quellen*, cit., pp. 62-68.

(44) Cap. 3 ll. 9-11.

(45) RADERMACHER, *Griechische Quellen*, cit., pp. 122-126.

(46) *Ibid.*, p. 126 ll. 4-7.

(47) *Ibid.*, pp. 122, 128. Anche nella narrazione di Teofilo, *ibid.*, pp. 166 ll. 27-28, 190 ll. 10-19, 191, ll. 10-18, il diavolo pretende l'abiura per iscritto.

(48) *Ibid.*, p. 166 l. 4 s., p. 188 l. 9, p. 189 l. 6.

(49) Il mago ebreo è detto ἀκουστός πάνυ nella narrazione di Teofilo (*ibid.*, p. 164 l. 23, p. 186 ll. 15-16, p. 187 l. 14) e nella nostra *Vita* ἐπίσημος (cap. 3 l. 7). Poi in Teofilo (pp. 166 l. 6, 188 l. 7, 189 l. 6) il mago dice: μηδὲν ῥαθυμῆσης, parole che nella *Vita* di Leone usa il diavolo rivolgendosi al demone Gaspere (cap. 3 l. 27). Non si può comunque dire quale delle due scene abbia influenzato l'altra, poiché la data della narrazione di Teofilo (tra 650 e 850 secondo RADERMACHER, pp. 69-70) non è con certezza anteriore a quella della *Vita* di Leone: cf. pp. 43-55.

(50) Si veda dopo, p. 58.



deputato alle pratiche magiche<sup>(51)</sup>. E in genere le reliquie del mondo pagano sono considerate dai cristiani abitazioni delle forze del male<sup>(52)</sup>.

Ciò che invece sorprende, nella scena descritta, è la cavalcatura del diavolo, costituita da un cervo. È vero che il cervo, come il cavallo, può rappresentare in un contesto culturale primitivo le forze della natura, oppure essere connesso al culto di Artemide o del Sole<sup>(53)</sup>, ma nella simbologia cristiana esso riveste una valenza positiva: il cervo rappresenta Cristo, le sue corna raffigurano la croce<sup>(54)</sup> e, tanto per fare un esempio, tra le corna di un cervo compare l'immagine di Cristo nella *Passio* di S. Eustachio, ricordata anche da Giovanni Domasceno<sup>(55)</sup>. La scena è rappresentata anche in una miniatura del *Salterio Chludov* e di altri salteri a illustrazioni marginali, ispirati a motivi di propaganda anti-iconoclasta<sup>(56)</sup>.

Nella narrazione di Elladio, ricordata pocanzi, il diavolo appare καθήμενος ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ<sup>(57)</sup>, immagine che costituisce una reminiscenza biblica<sup>(58)</sup>.

Non sono riuscita a trovare precedenti di questa variante della *Vita* di Leone, né so darne una spiegazione sicura, a meno che il caval-

(51) CAIETANUS, *Vitae SS. Sicularum*, II, cit., *Animadversiones*, p. 7, cita a questo proposito gli esempi della maga Canidia in Orazio, di Erichtho in Lucano, di Medea in Ovidio e di Panfile in Apuleio. A questi esempi si può aggiungere la scena di magia nera delle *Etiopiche*, cf. p. 15 nota 12, che avviene in un campo di battaglia disseminato di cadaveri.

(52) JOANNOU, *Démonologie populaire*, cit., p. 11.

(53) Cf. J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, I, Milano 1986, pp. 252-255.

(54) *Ibid.* e LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, cit., s. v. ἔλαφος; cf. anche H. LECLERCQ, in *Dictionn. d'Archéol. Chrét. et de Liturgie*, II, 2, Paris 1909, col. 3301-3307; F. SBORDONE, *Physiologi Graeci singulas variarum aetatum recensio- nes...*, Mediolani - Genuae - Romae - Neapoli 1936, pp. 97-101, 170-174, 267; D. KAIMAKIS, *Der Physiologus nach der ersten Redaktion*, Meisenheim am Glan 1974 (Beiträge zur Klass. Philol., 63), pp. 84a-87a.

(55) Cf. BHG 641 in *Acta SS. Septembris*, VI, Parisiis et Romae 1869, pp. 124-125; Io. Damasc. *De Imag.* III, 83, in B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III, Berlin-New York 1975, pp. 177-178.

(56) Cf. l'edizione fotografica curata da M. V. ŠČEPKINA, *Miniatjuri Hludovskoj Psaltyri*, Moskva 1977, f. 97<sup>v</sup>; C. WALTER, «Latter-day» saints and the image of Christ in the ninth-century byzantine marginal Psalters, in *Revue des Ét. Byz.*, 45 (1987), pp. 209-210.

(57) RADERMACHER, *Griechische Quellen*, cit., p. 126 l. 12.

(58) Is. 14, 13-14. Anche nella *Vita* di Leone è citato a proposito del diavolo il passo di Isaia: cap. 4 ll. 7-8.

care un cervo, simbolo cristiano, non sia inteso come una blasfema provocazione da parte di Satana, oppure che l'autore della *Vita* non capovolga deliberatamente un tipo di simbologia adottata dai difensori delle immagini<sup>(59)</sup>.

Concluso il patto, il diavolo mette al servizio di Eliodoro un dèmone che da quel momento sarà πρόεδρος del mago<sup>(60)</sup>. Il termine πρόεδρος, «capo», «guida», è usato qui invece di πάρεδρος, «servo», «assistente»: è così infatti che sono in genere chiamati i dèmoni al servizio di maghi, eretici e falsi profeti<sup>(61)</sup>.

Il nome del dèmone, Γάσπαρ, costituisce un altro problema di interpretazione. Gaspare è infatti il nome di uno dei Re Magi, nome leggendario poiché nel Vangelo e nei testi più antichi i Magi di Betlemme non hanno un nome, ma certamente all'epoca in cui la *Vita* di Leone è stata scritta questo nome era già stato attribuito ad uno di essi. Secondo una delle tradizioni che li riguardano, testimoniata, sembra, a partire dal VI secolo e comunque prima dell'VIII, i Magi che adorarono Cristo erano tre e i loro nomi, Bithisarea, Melchior, Gathaspa<sup>(62)</sup>, corrispondono agli attuali Baldassarre, Melchiorre e Gaspare<sup>(63)</sup>.

Che i Magi siano considerati anche maghi in ambito cristiano è

---

(59) Ricordo, tuttavia, che il simbolo cristiano del cervo è adottato anche dagli iconoclasti, come dimostra N. THIERRY, *Mentalité et formulation iconoclastes en Anatolie*, in *Journal des savants* 1976. 2, pp. 85-86, dove riconosce nella raffigurazione di un cervo con la sola croce tra le corna, in una chiesa iconoclasta di Cappadocia, il tema della caccia di Eustachio. Si veda comunque dopo, pp. 43-55.

(60) Cap. 3 l. 23.

(61) LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, cit., s.v.

(62) Sono questi i nomi riportati negli *Excerpta Latina Barbari*, tratti da un manoscritto del VII-VIII secolo, *Paris. lat. 4884*, e derivati da una fonte greca composta probabilmente al tempo di Anastasio I: cf. *Chronica Minora*, I, ed. C. FRICK, Lipsiae 1892, pp. LXXXV, LXXXIX, CCXXI s., e pp. 338-339 il testo latino e greco. Cf. anche S. BERGER, *Les noms des rois mages*, in *Mélanges*, 7 (1894-95), coll. 27-28; Mario Bussagli in M. BUSSAGLI - M. G. CHIAPPORI, *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica*, Milano 1985, pp. 63-64.

(63) G. D. GORDINI, art. *Magi*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, Roma 1966, col. 512. Agnello di Ravenna, nel IX secolo, dà ai tre Magi i nomi Baldassarre, Melchiorre e Gaspare: cf. *Liber Pontif. Eccl. Rav.*, ed. O. HOLDER-EGGER, in *Monum. Germ. Hist. - Script. Rer. langob. et Ital. saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, p. 335 cap. 88.



cosa ben nota<sup>(64)</sup>, ma da maghi a dèmoni corre una distanza non trascurabile. Comunque, dei tre, Gaspere è indubbiamente la figura dai connotati più «magici».

Identificato con il re Γουδασφόρος degli *Atti di Tommaso*, personaggio storico che regnò nella zona oggi compresa tra Iran orientale, Pakistan e Afghanistan dal 19 d.C. e regnava ancora nel 58-59, il suo nome, Vindapharnā, o, come comunemente viene trascritto, Gondhofares, significa «conquistatore del Farr»<sup>(65)</sup>. Il Farr è «un astratto principio universale, avvicinabile alla forza che sottende l'Universo e gli dà forma e vita»<sup>(66)</sup>. Il «conquistatore del Farr» è indubbiamente un iniziato, provvisto di poteri magici e di conoscenze astrologiche<sup>(67)</sup>. Sulle sue monete compare il segno astrologico di Mercurio, che nella complicata religiosità orientale collega una serie di divinità del pantheon persiano, indiano, greco, egiziano, ed indica in Gondhofares non solo l'astrologo, ma anche il mago<sup>(68)</sup>.

Se, dunque, i connotati del re Gondhofares si adattano ad una trasformazione demoniaca, resta tuttavia da risolvere il problema del quanto e del come l'autore potesse conoscere del personaggio e, soprattutto, se per lui Gaspere fosse o non uno dei Magi di Betlemme<sup>(69)</sup>, che per un cristiano dovevano godere pur sempre di una considerazione positiva<sup>(70)</sup>.

(64) J. BIDEZ – F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspes d'après la tradition grecque*, I, Paris 1938, pp. 144 ss.; cf. anche Marco BUSSAGLI, *Sul contacio della Natività di Romano il Melodo. A proposito dell'angelo-stella*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.*, n.s. 22-23 (1985-86), pp. 7-15, 21-23.

(65) U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Città del Vaticano 1952 (Studi e Testi, 163), p. 25; M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II, *Atti e leggende*, Torino 1966, pp. 308-309; Bussagli in BUSSAGLI – CHIAPPORI, *I Re Magi*, cit., pp. 66-74.

(66) BUSSAGLI, *ibid.*, p. 50.

(67) *Ibid.*, pp. 64, 66.

(68) *Ibid.*, pp. 74-93.

(69) Secondo altre tradizioni, ad esempio nella *Cronaca di Zuqnin* e nell'*Opus imperfectum in Matthaeum*, i Magi di Betlemme sono dodici e i loro nomi (nella *Cronaca*) diversi da quelli citati; diversi sono pure i nomi dei tre re Magi nella *Caverna dei Tesori*: cf. *ibid.*, pp. 64-65; MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali*, cit., pp. 7, 25, 26-27.

(70) Può darsi, e non si può eliminare del tutto questa ipotesi, che nell'ambiente in cui operava l'autore della *Vita di Leone* il nome Gaspere non fosse ancora legato ai magi di Betlemme, ma conosciuto come nome di origine orientale, attribuito a un «mago», e come tale adatto a un dèmone. Oppure che

Tra gli incantesimi di Eliodoro narrati nella *Vita*, che costituiscono un vero e proprio repertorio del genere, vanno sottolineati gli spostamenti del mago da Catania a Costantinopoli e ritorno.

Il primo viaggio avviene attraverso l'acqua: Eliodoro si immerge nel bagno a Catania e riemerge nel bagno del palazzo imperiale a Costantinopoli; di qui, per sfuggire al carnefice, si infila in una λεκάνη colma d'acqua e scompare, tornando così a Catania<sup>(71)</sup>.

Anche in questo caso un elemento dalla simbologia generalmente positiva, come l'acqua, rigeneratrice e purificatrice in tutte le culture, compresa quella cristiana<sup>(72)</sup>, acquisisce un colore sinistro. Ma qui la cosa è spiegabile, poiché l'acqua è quella del bagno, considerato nelle credenze popolari dimora di dèmoni e luogo di magia<sup>(73)</sup>, e della λεκάνη, strumento stregonesco per eccellenza, di cui si servono i maghi per predire l'avvenire, come dimostra il termine λεκανομαντεία<sup>(74)</sup>. Nell'uso che ne fa Eliodoro, la λεκάνη sta a mezza strada tra il «caldaio del diavolo» e il «caldaio primordiale», mezzo di rinascita e rigenerazione<sup>(75)</sup>.

Il secondo viaggio è invece nel segno del volo diabolico, e più complessi sono gli strumenti utilizzati dal mago.

All'andata, servendosi di un ramo di alloro, pianta legata alla

---

Gaspere sia il risultato di una confusione con il nome Γατζάρ, compreso in una lista di angeli e di dèmoni in *Catal. Codd. Astrol. Gr.*, VIII, 2, *Codd. Paris.*, ed. I. HEEG, Bruxelles 1911, p. 152. Infine, che vi sia stata confusione con una delle forme, Gouštasp (Vištâspâ), del nome del mitico discepolo di Zoroastro, Istaspe, e anche in questo caso il personaggio si adatterebbe bene ad una trasformazione diabolica: cf. BIDEZ – CUMONT, *Les mages hellénisés*, cit., I, pp. 217 ss.; II, p. 127 nota 2.

(71) Cap. 10 ll. 18-24; cap. 11 ll. 5-7.

(72) Cf. CHEVALIER – GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, cit., I, pp. 4-10.

(73) Cf. A. BERGER, *Das Bad in der byzantinischen Zeit*, München 1982 (*Miscell. Byz. Monac.*, 27), pp. 132-135.

(74) Cf. art. Λεκανομαντεία in PAULY – WISSOWA, *Real-Encyclopadie*, XII, Stuttgart 1925, coll. 1879-1889; A. DELATTE, *La Catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège-Paris 1932, pp. 8 ss. e *passim*. Λεκανομάντις e ὕδρομάντις è detto anche il patriarca iconoclasta Giovanni Grammatico: Theoph. Cont., ed. I. BEKKER, Bonnæ 1838, p. 157; *Vita Methodii* (BHG 1278) in PG 100, col. 1253A; cf. J. GOUILLARD, *Fragments inédits d'un antirrhetique de Jean le Grammairien*, in *Rev. des Ét. Byz.*, 24 (1966), p. 171 s.; P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971 (*Bibl. Byz., Et.*, 6), pp. 145-146.

(75) CHEVALIER – GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, cit., I, pp. 172-174.



magia<sup>(76)</sup>, Eliodoro disegna una nave che si concretizza con l'aiuto del dèmone al suo servizio e arriva nello spazio di un giorno a Costantinopoli<sup>(77)</sup>. Michel Bastiaensen, che ha studiato il motivo della nave disegnata nei *Cinque Canti* dell'Ariosto, rintracciandone il primo esempio proprio nella *Vita* di Leone di Catania, definisce l'episodio «un caso estremo di magia imitativa, giacché si arriva a un'identificazione totale dell'immagine e dell'oggetto in essa rappresentato»<sup>(78)</sup>. In effetti, il tipo di incantesimo eseguito da Eliodoro è simile a quelli di certe popolazioni primitive che disegnano animali per propiziarsi la caccia o la pesca<sup>(79)</sup> e rientra nel campo più vasto della magia dell'immagine e della creazione artistica<sup>(80)</sup>. Oltre a quest'origine «primordiale», si protrebbe tuttavia vedere nell'episodio anche un riflesso di situazioni storicamente determinabili.

La nave di Eliodoro non è infatti solo una nave magica, che si trova nel folklore di molti paesi<sup>(81)</sup>, ma è una nave che si materializza per incanto da un disegno, motivo che Bastiaensen ha rintracciato, oltre che nei *Cinque Canti*, in solo sette altri testi<sup>(82)</sup>, cui se ne deve aggiungere almeno un ottavo, rappresentato da Agnello di Ravenna, che narra di un incantesimo identico eseguito dall'abate di S. Giovanni al Tito su consiglio di maghi, per tornare rapidamente da Costantinopoli a Ravenna<sup>(83)</sup>. Se tra questi esempi quello di Eliodoro fosse realmente il più antico, esso potrebbe trovare una spiegazione nella controversia sulle immagini che il mondo bizantino ha affrontato tra l'VIII e il IX secolo<sup>(84)</sup>.

Il mezzo che Eliodoro utilizza per il viaggio di ritorno è altrettanto

(76) Cf. PAULY – WISSOWA, *Real-Encyclopadie*, XXVI, Stuttgart 1927, coll. 1439-1442.

(77) Cap. 12 ll. 6-15.

(78) M. BASTIAENSEN, *La nave magica di Gloricia*, in *Italianistica*, 9 (1980), pp. 234-250, in particolare p. 235.

(79) Cf. J. G. FRAZER, *The golden Bough*, I, 1 (*The magic Arts and the Evolution of Kings*, 1), London 1913, p. 108.

(80) BASTIAENSEN, *La nave magica*, cit., pp. 238-239; A. SEPPILLI, *Poesia e magia*, Torino 1971, pp. 110-121.

(81) BASTIAENSEN, *La nave magica*, cit., pp. 237-238.

(82) *Ibid.*, pp. 241-246.

(83) *Liber Pontif. Eccl. Rav.*, ed. cit., p. 364 cap. 131.

(84) Si veda dopo, pp. 43-55. Inoltre, il secondo esempio, in ordine cronologico, riportato da BASTIAENSEN, *La nave magica*, cit., p. 243, è quello della leggenda virgiliana, che deriva dalla leggenda di Eliodoro: cf. pp. 29-36.

straordinario. Mentre il carnefice alza la mano per decapitarlo, dalle collane del mago spuntano due sfere che spaccano il tetto e fanno volare il mago fino a Catania<sup>(85)</sup>.

Alla collana sono attribuite, come amuleto, proprietà magiche simili a quelle protettive del cerchio<sup>(86)</sup>. Proprietà magiche sono legate anche alla sfera: nella sua *Bibliotheca*, Fozio riporta estratti della *Vita* di Isidoro, scritta da Damascio, dove si parla in più luoghi di sfere magiche<sup>(87)</sup>. In questo caso, trattandosi di una collana, le due sfere dovrebbero essere delle pietre preziose, dotate di virtù particolari, sul tipo, tanto per fare un esempio, della παντάρρη, che salva la vita di Cariclea nelle *Etiopiche* di Eliodoro<sup>(88)</sup>, e le cui meravigliose capacità sono descritte anche nella *Vita* di Apollonio di Tiana<sup>(89)</sup>.

Al di là di questi mezzi descritti nel particolare, la capacità del mago Eliodoro di spostarsi a velocità soprannaturale ricorda molto il prodigio attribuito ad Apollonio di Tiana, il filosofo neopitagorico «santificato» dagli interessi politici di Giulia Domna<sup>(90)</sup>. Nella *Vita* di tipo agiografico scritta da Filostrato si leggono infatti due episodi in cui Apollonio si trasferisce istantaneamente da Smirne ad Efeso e da

---

(<sup>85</sup>) Cap. 14 ll. 11-13. La variante σφῦραι del codice W (cf. apparato l. 12) deve esser stata determinata dal fatto che i due oggetti spaccano il tetto, quindi invece che di due sfere, a chi ha corretto sarà sembrato giusto parlare di martelli, più adatti all'operazione. Anche la *Vita* BHG 981b, edita in LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., p. 23 ll. 5-6, dice: αἰφνιδίον οἶονεῖ σφαῖραι δύο τῶν ὤμων αὐτοῦ καθωράθησαν ἐκπηδήσασαι. Le altre redazioni della *Vita* non accennano a sfere né a martelli: cf. LATYŠEV, *Menol. anon. byz.*, I, cit., p. 115 ll. 21-23; RAFFIN, *La Vita metrica*, cit., p. 43 vv. 224-225; CAJETANUS, *Vitae SS. Sicularum*, II, cit., p. 17.

(<sup>86</sup>) CHEVALIER - GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, cit., I, pp. 293-294, 245-250.

(<sup>87</sup>) Phot. *Biblioth.*, cod. 242, fr. 203, ed. HENRY, VI, Paris 1971, pp. 43-44; sul betilo di Eusebio, costituito da una sfera larga un palmo. I bétili erano sacri a diverse divinità, tra cui Cronos, Zeus, il Sole. Di bétili si parla anche nel fr. 94, *ibid.*, p. 28, a proposito di Elhopoli in Siria, e di una pietra solare, sferica, al fr. 233, *ibid.*, p. 47.

(<sup>88</sup>) Heliod. *Aethiop.*, IV, 8, 7; VIII, 11, 2.8, ed. cit., II, p. 17; III, pp. 24, 26.

(<sup>89</sup>) Philostr. *Vita Apollon. Tyan.*, III, 46, ed. cit., I, pp. 328-330. Si veda anche Ctesia in Phot. *Biblioth.*, cod. 72, ed. cit., I, p. 133.

(<sup>90</sup>) J. BIDEZ, *Letteratura e filosofia nell'oriente dell'impero*, in *Univ. di Cambridge. Storia antica*, XII, 2, trad. Milano 1970, pp. 776-777.



Roma a Dicearchia<sup>(91)</sup>. Un precedente analogo era attribuito a Pitagora, di cui si narra che era insieme a Turi e a Metaponto<sup>(92)</sup>.

Nella descrizione del mago e delle sue imprese convergono quindi motivi tratti dalla letteratura agiografica, ma anche e soprattutto dalla letteratura profana, questi ultimi contaminati e rielaborati in una visione negativa del sapere antico, tipica di certo medioevo. Accanto agli spunti letterari si possono riconoscere inoltre tradizioni popolari e motivi di origine rituale, come nella disavventura della *stratorissa* Talia, di cui parlerò più avanti<sup>(93)</sup> e, probabilmente, nell'episodio di Crise, nel quale mi sembra di ravvisare certi tratti tipici dei racconti che ricordano riti di iniziazione.

Il racconto ha in sé e per sé una giustificazione narrativa e didascalica che si collega all'attualità, ma contiene anche simboli che sembrano derivare da un rituale arcaico.

L'attualità è rappresentata dalle corse dell'ippodromo, dove la stregoneria è di casa<sup>(94)</sup>, dalla presenza e dal comportamento del prefetto Lucio, dal fatto che il cavallo bianco è simbolo di maestà e prerogativa imperiale<sup>(95)</sup> e perciò deve essere inviato a Costantinopoli, dall'arresto di Crise, apparentemente colpevole, e dall'intervento di Leone per scagionarlo.

Ma il cavallo bianco è anche un simbolo di morte e di rinascita, di natura insieme sotterranea e celeste<sup>(96)</sup>. È il cavallo del Sole<sup>(97)</sup>, che nella sua corsa diurna muore e rinasce<sup>(98)</sup>, e i cavalli solari sono legati

<sup>(91)</sup> Philostr. *Vita Apollon. Tyan.*, IV, 10; VIII, 10, ed. cit., I, pp. 362-364; II, pp. 356-358.

<sup>(92)</sup> *Ibid.*, IV, 10: I, p. 364.

<sup>(93)</sup> Cf. pp. 32-35.

<sup>(94)</sup> Cf. H. J. MAGOULIAS, *The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the sixth and seventh Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons*, in *Byzantion* 37 (1967), pp. 242-246. Cf. anche p. 51 nota 49.

<sup>(95)</sup> CHEVALIER - GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, cit., I, pp. 232-233.

<sup>(96)</sup> *Ibid.*, I, pp. 226-228, 231-232.

<sup>(97)</sup> *Ibid.*, p. 232 s. Anche qui si potrebbe vedere un collegamento con il nome di Eliodoro e il culto del Sole: un cavallo bianco è, ad esempio, sacrificato al Sole in Philostr. *Vita Apollon. Tyan.* I, 31, ed. cit., I, p. 88; sulla presenza di cavalli bianchi nei rituali di origine orientale, cf. anche BIDEZ - CUMONT, *Les mages hellénisés*, cit., II, p. 121 nota 6, p. 144 note 2 e 3.

<sup>(98)</sup> SEPPILLI, *Poesia e magia*, cit., pp. 469-470, 567 nota 382.

a miti che riflettono riti di iniziazione <sup>(99)</sup>, così come fa parte dei riti di iniziazione l'entrata in un luogo buio, in una caverna, o in una prigione <sup>(100)</sup>. E il giovane Crise, infatti, è gettato in catene, dopo essere piombato in un gran turbamento, εἰς ἔκστασιν ἔλθων, espressione ambigua che potrebbe alludere all'estasi rituale <sup>(101)</sup>.

Sembrano, questi, elementi arcaici dei riti iniziatici di pubertà, inseriti, lungo la strada che dal mito greco porta alle fiabe più recenti, come Cappuccetto Rosso di Perrault e Pinocchio di Collodi, in un contesto cristiano e didascalico, dove il pericolo, per il giovane che lascia la fanciullezza, è rappresentato dalle lusinghe della magia di Eliodoro, cioè da un certo tipo di sapere profano identificato con il diabolico. Crise, infatti, cede alla tentazione del mago ed è liberato dall'intervento del santo vescovo, che impersona la vera sapienza del cristiano.

Il risultato di tutti questi elementi che compongono la storia di Eliodoro è un personaggio descritto in maniera piuttosto rozza ed episodica, che ha avuto comunque una fortuna enorme, oltre i limiti del mondo bizantino e, forse, oltre le intenzioni dell'autore, che scriveva per celebrare il santo e non il mago di Catania: per il fascino della magia, indubbiamente, ma anche per l'attrazione che l'eroe negativo può esercitare, pur con il rassicurante finale del giusto castigo.

Anche se Eliodoro non arriva a suscitare un'ammirazione complice, come avviene invece per certi bricconi boccacceschi, non c'è nel racconto, come non c'è nelle novelle più ribalde del Boccaccio, alcuna simpatia per le sue vittime, spesso complici del mago: le guardie ingannate si sono lasciate corrompere per avidità ed hanno a loro volta ingannato il prefetto; Eraclide, invece di obbedire agli ordini ricevuti, si serve senza alcuno scrupolo dei benefici che le arti magiche di Eliodoro possono procurargli; il giovane Crise accetta il dono del cavallo bianco; la stessa Talia con la sua superbia aggressiva va a provocare la vendetta del mago.

L'unico personaggio positivo, nelle intenzioni del narratore, l'unico invulnerabile alle arti del mago, sarebbe il vescovo, che tuttavia,

<sup>(99)</sup> *Ibid.*, pp. 474-476; cf. anche CHEVALIER - GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, cit., I, pp. 225-226, dove i cavalli sono ricordati a proposito dei riti dionisiaci di iniziazione.

<sup>(100)</sup> SEPPILLI, *Poesia e magia*, cit., pp. 465-477; CHEVALIER - GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, I, pp. 234-238.

<sup>(101)</sup> SEPPILLI, *Poesia e magia*, pp. 52-53; CHEVALIER - GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, I, p. 388.



almeno nella *Vita* giunta fino a noi<sup>(102)</sup>, non riesce a imporsi come protagonista e rimane piuttosto un pretesto narrativo. Se, infatti, è vero che il protagonista reale della *Vita* è il mago Eliodoro e che la sua leggenda è giunta fino a noi grazie all'involucro agiografico in cui era racchiusa, è altrettanto vero che il nome del vescovo di Catania si è salvato dall'oblio solo per la fortuna incontrata dal suo antagonista.

#### 4. ELIODORO E VIRGILIO

Se il mago Eliodoro è il risultato della trasformazione leggendaria di un celebre letterato dell'antichità, a sua volta egli ha influenzato la leggenda che circonda un altro illustre personaggio, Virgilio.

La vicenda della fortuna virgiliana nel medioevo è simile, nello schema generale, a quella di Eliodoro di Emesa.

Profeta della nascita di Cristo e della sua discesa agli inferi, per ciò che i cristiani hanno voluto leggere nella IV *Ecloga* e nel IV libro delle *Georgiche*, Virgilio ha goduto, da un lato, di una considerazione benevola che giustificava nei suoi cultori la frequentazione della sua opera, fino a diventare la guida di Dante attraverso l'*Inferno* e il *Purgatorio*. D'altro canto, la fama di iniziato alla magia che lo accompagnava fin dall'antichità, insieme all'ostilità di certo cristianesimo contro la cultura pagana, ha prodotto una figura diversa e a volte convergente, quella del poeta-sapiente-mago Virgilio, intorno al cui nome sono state riunite, in epoche diverse, leggende di origine disparata e di significato ambivalente, dove Virgilio è insieme mago malvagio e mago benefico<sup>(1)</sup>.

I contatti tra Eliodoro e Virgilio non si limitano a questo processo analogo di trasformazione del personaggio, poiché molti degli episodi

---

<sup>(102)</sup> Cf. pp. 43-55, 61-66.

<sup>(1)</sup> Oltre a D. COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, ed. a cura di G. PASQUALI, Firenze 1955, il cui secondo volume è dedicato alle leggende su Virgilio mago, fondamentale è l'opera di J. W. SPARGO, *Virgil the Necromancer*, Cambridge 1934. Sulla fama di mago che circondava Virgilio ancor prima del Medioevo e sulle tradizioni medievali che fanno di lui un profeta del Cristianesimo, si veda V. USSANI, *In margine al Comparetti*, in *Studi Medievali*, 5 (1932), pp. 1-42.

che compongono la leggenda di Virgilio mago derivano proprio dalla leggenda di Eliodoro di Catania<sup>(2)</sup>.

In alcuni casi si tratta di calchi relativamente tardi e quasi automatici. Come Eliodoro, così anche Virgilio si sottrae alla pena di morte disegnando una nave che si materializza e lo trasporta lontano<sup>(3)</sup>, oppure si immerge in una conca per dileguarsi<sup>(4)</sup>. Anche la beffa di Eliodoro alle donne di Catania è trasferita nella leggenda virgiliana<sup>(5)</sup>.

Molto più interessante è invece seguire i primi passaggi, in ordine di tempo, dall'una all'altra tradizione e analizzare il modo in cui essi sono avvenuti, cosa, in genere, trascurata dagli studiosi che, pur conoscendo il precedente di Eliodoro, erano tuttavia poco interessati alla leggenda greca.

Tra i tanti talismani attribuiti a Virgilio da fonti diverse<sup>(6)</sup>, vi è anche una statua che protegge la città di Napoli dal Vesuvio<sup>(7)</sup>.

In una versione, quella contenuta nella lettera che Corrado di Querfurt, cancelliere di Enrico VI, scrive dalla Sicilia nel 1196 al priore di Hildesheim, essa è la statua di un arciere pronto a scoccare la freccia per fermare l'eruzione del vulcano<sup>(8)</sup>.

In un'altra, testimoniata negli *Otia Imperialia* scritti intorno al 1211 per Ottone IV da Gervasio di Tilbury, autore inglese che fu anche professore a Bologna e viaggiò in Sicilia e in Italia meridionale, la sta-

(2) COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, pp. 37 nota 1, 112 e nota 3, 137-139; SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., pp. 200, 395 nota 2.

(3) Nella *Cronica di Mantua*, di Bonamente Aliprandi, scritta verso il 1414 o dopo: COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, pp. 137-139; SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., p. 66; BASTIAENSEN, *La nave magica*, cit. (p. 25 nota 78), p. 243.

(4) Dalle *Croniche* di Giovanni Sercambi (1400): COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, pp. 137-139; SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., p. 66.

(5) COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, p. 112 nota 3.

(6) *Ibid.*, pp. 22-85; SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., pp. 69-99, 343 s. nota 1, 362 nota 13; G. B. BRONZINI, *Tradizione culturale e contesto sociale delle leggende virgiliane nell'Italia meridionale*, in *Atti del Convegno Virgiliano di Brindisi nel bimillenario della morte (Brindisi 15-18 ottobre 1981)*, Perugia 1983, pp. 81-120.

(7) COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, pp. 25, 29, 35; SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., p. 61; BRONZINI, *Tradizione culturale*, cit., p. 108.

(8) COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, pp. 25 e 174; SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., pp. 13-15, 60-61, 310, 311, 322 nota 10.



tua rappresenta un trombettaie che, soffiando, si oppone al vento che trasporta dal Vesuvio ceneri ardenti e distrugge le colture (<sup>9</sup>).

Ricordo che la statua della leggenda di Eliodoro di Catania – anch'essa un talismano, divenuto tuttavia per l'autore della *Vita* di Leone un'arma per minacciare la città e costringerla all'idolatria – aveva potere sul vento ed impediva che il fuoco dell'Etna raggiungesse la città (<sup>10</sup>). Sembrerebbe quasi che la statua sommariamente descritta nella *Vita* racchiudesse una duplice azione sdoppiata poi nella duplice forma del talismano di Virgilio.

Il talismano di Eliodoro, come ho già detto, deriva dalla statua descritta da Olimpiodoro, nota a noi attraverso la *Bibliotheca* di Fozio (<sup>11</sup>). La statua proteggeva la Sicilia dal fuoco dell'Etna e dalle invasioni dei barbari, cui impediva l'attraversamento dello Stretto, come fece con Alarico. Su un piede di questo ἀγάλμα τετελεσμένον (<sup>12</sup>) dalla duplice azione ardeva un fuoco inestinguibile, dall'altro scaturiva acqua. Fozio non specifica in quale città la statua si trovasse: in una città della Sicilia orientale, poiché Alarico si fermò a Reggio, quasi certamente a Catania, la città più vicina all'Etna e più direttamente interessata alle sue eruzioni.

Quindi si potrebbe supporre che, come il suo modello, anche la statua di Eliodoro possedesse un doppio potere: non solo contro la lava dell'Etna che, d'altronde, difficilmente raggiungeva Catania, ma anche contro il vento che disseminava le ceneri ardenti del vulcano, distruggendo i campi coltivati e minacciando l'abitato. Strabone parla di questo fenomeno ricorrente, collegato alle eruzioni dell'Etna, osservando che la perdita di un raccolto era compensata dalla moltiplicata fertilità acquisita dal terreno dopo tale concimazione (<sup>13</sup>), ma è certo

---

(<sup>9</sup>) COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, pp. 29, 36, 176-177; SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., pp. 16-18, 61, 270 ss., 292, 310, 323-324 nota 13, e *passim*.

(<sup>10</sup>) Cf. sopra, pp. 15-17.

(<sup>11</sup>) Cf. p. 17 nota 26.

(<sup>12</sup>) Sul significato di τελέω e derivati, cf. DELATTE – JOSSEBRAND, *Contribution à l'étude de la démonologie*, cit. (p. 16 nota 18), pp. 210-211; BLUM, *The Meaning of στοιχεῖον*, cit. (ibid.), pp. 320, 322 e *passim*.

(<sup>13</sup>) Strab. *Geogr.* VI, 2, 3, ed F. LASSERRE, III, Paris 1967, pp. 156-157. Orosio, *Hist.* V, 13, 3, ricorda che le ceneri bollenti dell'eruzione del 122 a.C. fecero crollare i tetti di Catania: cf. A. LIPPOLD, *Orosio. Le Storie contro i pagani*, II, Milano 1976, p. 54.

che in un'economia di sussistenza questo evento doveva rivestire le proporzioni di una calamità.

Ma io ritengo più probabile un'altra interpretazione del passo. Infatti le parole τὸ γὰρ παρὸν ξόανον τοῦ ἀέρος στοιχεῖον ἐστίν, μήπως κατελθὼν τὸ αἰτναῖον πῦρ καταφλέξῃ ἡμᾶς, καθότι ὄρος πύρινόν ἐστιν καὶ οἶκος τοῦ Ἡφαίστου<sup>(14)</sup> indicano un'azione e una sua conseguenza. Potremmo trovarci qui in presenza di una tradizione scientifica che riprende la teoria aristotelica dei terremoti e delle eruzioni vulcaniche, secondo la quale l'elemento scatenante di tali fenomeni è l'aria imprigionata e compressa nelle cavità sotterranee<sup>(15)</sup>, teoria di cui troviamo una volgarizzazione anche nella *Vita* di Apollonio di Tiana<sup>(16)</sup>, che si serve di essa per confutare le leggende sull'Etna<sup>(17)</sup>, una delle quali considera il vulcano come la fucina di Efesto<sup>(18)</sup>.

Perciò la statua di Eliodoro doveva agire sull'aria, impedendo in tal modo le eruzioni vulcaniche. E d'altronde, in parallelo, l'*Anemodulion* di Eliodoro a Costantinopoli<sup>(19)</sup> era legato solo all'azione dei venti.

Le due versioni del talismano di Virgilio contro il Vesuvio riprendono, l'una indipendentemente dall'altra, il potere della statua di Eliodoro. In una la statua agisce semplicemente contro l'eruzione. L'altra sembra invece un'interpretazione mal compresa del τοῦ ἀέρος στοιχεῖον.

Il più noto degli aneddoti virgiliani ricalcati sulla leggenda di Eliodoro è indubbiamente la vendetta del mago contro la donna che lo ha vilipeso. Nella *Vita* di Leone è la vendetta di Eliodoro contro la *stratorissa* Talia che lo ha aggredito con parole e gesti sprezzanti. Anche nella leggenda virgiliana, in un primo momento, è la vendetta del poeta contro una donna che lo ha insultato, poi, in un secondo momento,

(14) Cap. 8 ll. 24-26, c. cf. p. 16.

(15) Aristot. *Meteor.* II, 8, ed. P. LOUIS, I, Paris 1982, pp. 88-99, e in particolare p. 93 sulla formazione del fuoco. Cf. anche HOLM, *Storia della Sicilia*, cit., I, pp. 63-65.

(16) Philostr. *Vita Apoll. Tyan.* V, 17, ed. cit., I, pp. 500-502.

(17) *Ibid.* V, 14-16, ed. cit., I, pp. 490-500.

(18) *Ibid.* V, 16, ed. cit., I, p. 500. La leggenda è anche in Aeschyl. *Prom.*, 366-367, ed. P. MAZON, I, Paris 1949, p. 174. Il rifiuto delle leggende sul vulcano e la spiegazione della teoria che fa derivare le eruzioni dal vento si trova anche nel poemetto pseudovirgiliano *Aetna*, in particolare ai vv. 96-222, 281-423, ed. J. VESSEREAU, Paris 1923, pp. 10-18, 22-30.

(19) Cf. pp. 16-17.



contro la figlia di Nerone che lo ha esposto alla pubblica derisione in una cesta<sup>(20)</sup>.

Lo scabroso episodio, che ha avuto una fortuna notevole ed ha sicuramente determinato sia il successo della *Vita* di Leone di Catania sia quello della leggenda virgiliana, deriverebbe, secondo il Comparetti, da un racconto di origine orientale, giunto in Occidente attraverso il mondo greco<sup>(21)</sup>. Prova dell'origine orientale del racconto sarebbe il fatto che una situazione simile si ritrova nella storia dei Khan mongoli del Turkestan<sup>(22)</sup>. Ma, oltre al fatto che questa fonte orientale è molto più tarda della *Vita* di Leone e della leggenda virgiliana – risale infatti al XVI secolo<sup>(23)</sup> –, la situazione in essa è sostanzialmente diversa, come già rilevava J. W. Spargo<sup>(24)</sup>.

Con maggiore verosimiglianza, Spargo associava invece l'episodio ai riti di purificazione attraverso lo spegnimento di tutti i fuochi e la loro riaccensione da un fuoco di origine sacra<sup>(25)</sup>. Riti praticati da popolazioni primitive, che tuttavia giungono, attraverso il mondo pagano, fino ad epoche ben più tarde della *Vita* di Leone, anzi, fin quasi ai nostri giorni<sup>(26)</sup>. A quanto intuito da Spargo si deve aggiungere che, tra le credenze primitive sull'origine del fuoco, ve ne è una molto diffusa che lo fa derivare dall'organo sessuale femminile<sup>(27)</sup>, credenza presente anche nel mondo mediterraneo se il nome ἑσχάρα, che in Teo-

---

(20) La prima testimonianza della vendetta di Virgilio che spegne i fuochi è nell'*Image du monde*, scritta verso il 1245. In seguito l'episodio è stato collegato alla beffa della cesta attribuita alla figlia di Nerone, che esisteva già, indipendentemente, nella leggenda: COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, pp. 106-120; SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., pp. 62-68, 136-197, 198-206, 368-394, 394-397.

(21) COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, p. 112.

(22) G. M. C. DEFREMERY, *Histoire des Khans mongols du Turkestan et de la Transoxiane, extraite du Habib essier de Khondemir, traduite du persan et accompagnée de notes*, in *Journal asiatique*, s. IV, 19 (1852), pp. 85-88.

(23) *Ibid.*, p. 60: Khondemir ha terminato l'opera nel 1523.

(24) SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., pp. 395-396 nota 2.

(25) *Ibid.*, pp. 202-204.

(26) Cf. *ibid.*, p. 397 note 6-7; J. G. FRAZER, *The golden Bough*, VII, 1 (*Balder the Beautiful*, 1), London 1913, pp. 106 ss., 341 ss.; A. SEPPILLI, *Poesia e magia*, cit., pp. 277-278.

(27) J. G. FRAZER, *Myths of the Origin of Fire*, London 1930, pp. 23-24, 43, 45, 49, 85, 131 s., 133, 220; cf. anche *id.*, *The Golden Bough*, I, 2 (*The magic Arts and the Evolution of Kings*, 2), London 1913, pp. 207-252; SEPPILLI, *Poesia e magia*, cit., pp. 276-277, 338.

frasto indica la tavoletta per l'accensione rituale del fuoco<sup>(28)</sup>, serve anche ad indicare appunto l'organo sessuale femminile<sup>(29)</sup>.

Il carattere di religiosità pagana che Spargo rilevava nell'episodio della leggenda virgiliana avrebbe ricevuto una ulteriore conferma se egli si fosse soffermato con maggiore attenzione sull'episodio corrispondente della *Vita* di Leone.

La spia principale dell'origine rituale del racconto è il nome della donna, Θαλία, o Αἰθαλία nella recensione dotta della *Vita*<sup>(30)</sup>. Infatti, sebbene la scena si svolga a Costantinopoli, ma questo è un espediente narrativo per dare maggior rilievo al fatto, coinvolgendo la popolazione della capitale e gli stessi imperatori, il nome di Θαλία o Αἰθαλία (da αἶθω) è quello della ninfa identificata con la ninfa Etna, figlia di Urano e della Terra, e madre, ad opera di Zeus (o di Efesto, o di Adrano), dei Παλικοί, i laghi gemelli di origine vulcanica nel territorio dell'Etna<sup>(31)</sup>. E αἰθαλόεις è anche un appellativo di Efesto, il dio che secondo il mito abitava l'Etna<sup>(32)</sup>. A Talia una tradizione riferiva, come sepoltura, l'edificio noto come Torre del Filosofo, sull'Etna, da altri collegato ad Empedocle<sup>(33)</sup>.

Il nome attribuito nella *Vita* di Leone alla nobildonna bizantina ci riporta perciò a Catania e a riti pagani di purificazione, che avevano presumibilmente come riferimento sacro il vulcano che domina la città.

Un altro indizio di origine rituale è compreso nell'episodio di Talia. La narrazione sottolinea che, per lo spegnimento dei fuochi operato dalla magia di Eliodoro, la popolazione rischia di morire di fame, perciò si accanisce senza freno sul corpo della *stratorissa*<sup>(34)</sup>. Nonostante la razionalizzazione elementare del racconto, si può riconoscere in esso il digiuno rituale che accompagnava lo spegnimento dei fuochi

(28) Theophr. *Hist. plant.* V, 9, 7; fr. III *De igne* 64, ed. F. WINNER, Parisiis 1866, pp. 97, 361.

(29) Aristoph. *Eq.* 1286, ed. V. COULON - H. VAN DAELE, I, Paris 1923, p. 136; cf. SEPPILLI, *Poesia e magia*, cit., p. 275.

(30) Cf. qui cap. 13 l. 2, 14 l. 16, e LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., p. 22 l. 15.

(31) HOLM, *Storia della Sicilia*, cit., I, pp. 109, 168-171; PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, IX, Stuttgart 1934, col. 1207.

(32) Cf. Suidae *Lexicon*, ed. cit., II, Lipsiae 1932, p. 164, 22; PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, XV, Stuttgart 1912, col. 322-323.

(33) HOLM, *Storia della Sicilia*, cit., I, p. 68 e nota 55.

(34) Cap. 14 ll. 1-5, 15-19.



e il carattere tumultuosamente sfrenato della cerimonia finale del rito <sup>(35)</sup>.

Gli indizi di un'origine rituale dell'episodio sono più evidenti nella *Vita* di Leone che nella leggenda virgiliana, dove prevale l'aspetto di burla crudele e ridanciana, da cui, come ho già detto, è stato determinato il successo del racconto. Racconto che, insieme ad altri episodi della leggenda di Eliodoro, è giunto agli inizi del '700, attraverso la tradizione virgiliana, fino alla leggenda di Pietro Barliario, altro esempio di sapiente-mago, filosofo, medico, alchimista, vissuto tra XI e XII secolo <sup>(36)</sup>.

Il passaggio dell'episodio dalla leggenda di Eliodoro a quella di Virgilio è avvenuto certamente in Sicilia o in Italia meridionale, come già ipotizzava Spargo, osservando che Maître Gossouin, se egli è l'autore dell'*Image du monde*, la prima opera in cui la vendetta del mago è collegata col nome di Virgilio, aveva viaggiato in Sicilia e in Italia Meridionale <sup>(37)</sup>.

Ma anche Corrado di Querfurt e Gervasio di Tilbury, che per primi parlano del talismano di Virgilio contro il Vesuvio <sup>(38)</sup>, hanno soggiornato in Sicilia e in Italia meridionale <sup>(39)</sup>, in un'epoca, XII-XIII secolo, in cui la leggenda di Eliodoro era ben nota e diffusa, come dimostra l'età dei codici italogreci che la tramandano <sup>(40)</sup>, e in cui la materia del racconto godeva ancora di una vivace fortuna, se è vero

<sup>(35)</sup> FRAZER, *The golden Bough*, V, 2 (*Spirits of the Corn and of the Wild*, 2), London 1912, pp. 72-75. Si veda anche la cerimonia religiosa ricordata da SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., p. 202 e nota 6 p. 397, descritta da P. SAINTYVES (pseudonimo di Emile Nourry) in *Essays de folklore biblique*, Paris 1922, p. 10s.

<sup>(36)</sup> Cf. A. PRATES, in *Dizionario biografico degli Italiani*, VI, Roma 1964, p. 407. Sulla leggenda: COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, pp. 96 e nota 1, 119 e nota 5, 137 e nota 3, 138, 141, 256-273; SPARGO, *Virgil the Necromancer*, p. 395 nota 1; BRONZINI, *Tradizione culturale*, cit., pp. 95, 117; BASTIAENSEN, *La nave magica*, cit., pp. 241-242. Che gli episodi originari della *Vita* di Leone siano passati alla leggenda di Pietro Barliario attraverso la leggenda virgiliana e non direttamente, è dimostrato dal fatto che a Barliario è applicata la beffa della cesta, ricordata per Virgilio, ma assente nella leggenda di Eliodoro (cf. p. 33 nota 20).

<sup>(37)</sup> SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., pp. 204, 310.

<sup>(38)</sup> Si veda sopra e note 8 e 9.

<sup>(39)</sup> Cf. COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, cit., II, pp. 22 ss. e la prefazione di G. PASQUALI, *ibid.*, I, pp. XXII ss.; SPARGO, *Virgil the Necromancer*, cit., pp. 13, 16, 310.

<sup>(40)</sup> Cf. pp. 76-77.

che la *Vita* di Leone nota solo attraverso la traduzione latina edita dal Gaetani è stata composta proprio in periodo normanno (<sup>41</sup>).

È stato quindi nell'ambiente culturale a contatto con la corte normanno-sveva che è avvenuto il passaggio di episodi dalla leggenda di Eliodoro a quella di Virgilio, diffusasi nell'Europa del Nord prima che in Italia (<sup>42</sup>).

Il trasferimento di materiale narrativo da Eliodoro a Virgilio può essere avvenuto perché la figura di Virgilio, che aveva già i connotati del sapiente-mago, era più familiare all'ambiente di cultura latina cui quegli autori si rivolgevano, ma non è da escludere che esso sia stato determinato da un accostamento più preciso.

Si pensi infatti al significato che il nome proprio Βιργίλιος ha assunto nella grecoità medievale col valore di nome comune o aggettivo, così come è stato rilevato e analizzato da V. Peri (<sup>43</sup>), nel significato di dotto, sapiente, filosofo, provvisto di una sapienza di contenuto profano o addirittura magico-arcano. In tal senso anche l'Eliodoro della leggenda medievale (<sup>44</sup>) poteva essere definito un βιργίλιος e, se pure il termine non compare in nessuna delle *Vite* edite di Leone, esso era sicuramente noto attraverso le redazioni greche A e B della *Passio* di S. Caterina di Alessandria, che circolavano in ambiente italogreco (<sup>45</sup>).

Gli autori latini citati potrebbero quindi aver trasferito materiali e motivi dal βιργίλιος Eliodoro al Virgilio universalmente noto nel mondo di cultura latina.

## 5. ORIGINE E AMBIENTAZIONE DELLA VITA

Anche se il mago Eliodoro è il frutto di una leggenda elaborata nel più vasto ambito della cultura bizantina, e se alla sua creazione concorrono spunti di sicura origine letteraria che non si possono circoscrivere al mondo italogreco, l'ambientazione della *Vita* è tuttavia decisamente catanese.

(<sup>41</sup>) Cf. p. 3 nota 3 e CAIETANUS, *Vitae SS. Siculorum*, II, cit., *Animadversiones*, p. 9.

(<sup>42</sup>) Cf. PASQUALI, cit. sopra alla nota 39.

(<sup>43</sup>) PERI, Βιργίλιος - *Sapientissimus*, cit. (p. 19 nota 35), pp. 1-40.

(<sup>44</sup>) Cf. pp. 13-29.

(<sup>45</sup>) PERI, Βιργίλιος - *Sapientissimus*, cit., pp. 4-11.



A Catania e all'Etna ci porta l'episodio di Talia <sup>(1)</sup>, pur se è difficile separare ciò che in esso appartiene alla cultura mitologica e libresca – la leggenda della ninfa Talia-Etna, derivata dalle *Etnee* di Eschilo, si trova nelle *Pseudoclementine* e in Stefano Bizantino <sup>(2)</sup> – e ciò che deriva dalle tradizioni popolari locali. Lo stesso discorso vale anche per lo ξόανov di Eliodoro contro le eruzioni dell'Etna <sup>(3)</sup>.

Ma sono soprattutto alcune indicazioni topografiche che dimostrano nell'autore una sicura conoscenza della città.

Il luogo chiamato Ἀχιλλῆς o Ἀχίλλις, dove il vescovo Leone getta il mago tra le fiamme <sup>(4)</sup>, corrisponde alle Terme Achilliane o Achelliane, situate tra l'odierna cattedrale e via Garibaldi <sup>(5)</sup>. Dagli scavi archeologici è emersa un'iscrizione greca del 433-434 d.C. <sup>(6)</sup> di Flavio Felice Eumazio *consularis Siciliae* al tempo di Teodosio II, sul restauro delle terme, chiamate appunto nell'epigrafe Achelliane, e in particolare della πρόκωσις <sup>(7)</sup>, che serviva a riscaldarle: evidentemente, qualche secolo più tardi, sul luogo delle terme era ancora possibile accendere un rogo.

Quelle che la *Vita* chiama Tombe degli Eroi <sup>(8)</sup>, dove si conclude il patto di Eliodoro col diavolo, corrispondono probabilmente al cimitero pagano del cosiddetto sepolcro di Stesicoro <sup>(9)</sup>, come ipotizzava già il Gaetani <sup>(10)</sup>, sebbene non si possa escludere che la Catania medievale conoscesse anche altri sepolcreti antichi altrettanto imponenti <sup>(11)</sup>.

<sup>(1)</sup> Cf. sopra, pp. 32-35.

<sup>(2)</sup> PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, cit., II. IX, Stuttgart 1934, col. 1207 s.v. *Thaleia* n. 4. Pseudo-Clem., *Homil.* 5, 13, in PG 2, col. 184A, e *Recogn.* 10, 22, in PG 1, col. 1433A; cf. anche B. REHM, *Die Pseudoklementinen*, I, *Homilien*, Berlin-Leipzig 1953 (GCS, 42), p. 98; II, *Recognitiones*, ibid. 1965 (GCS, 51), p. 351. A. MEINEKE, *Stephani Byzantini Ethnicorum quae supersunt*, Berolini 1849, pp. 496-497, s.v. Παλική.

<sup>(3)</sup> Cf. pp. 15-18, 31-32.

<sup>(4)</sup> Cap. 16, ll. 6-7.

<sup>(5)</sup> HOLM, *Storia della Sicilia*, I, cit., p. 448; id., *Catania antica*, Catania 1925 (*Sicilia Antiqua. Collezione di monografie storico-archeologiche*), pp. 54-55.

<sup>(6)</sup> G. KAIBEL, *Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae, additis Graecis Galliae Hispaniae Britanniae Germaniae inscriptionibus*, Berolini 1890, pp. 118-119, n. 455.

<sup>(7)</sup> Invece della più comune υπόκωσις, come osserva l'editore, *ibid.*

<sup>(8)</sup> Cap. 3, l. 10.

<sup>(9)</sup> HOLM, *Catania antica*, cit., p. 63.

<sup>(10)</sup> CAIETANUS, *Vitae SS. Sicularum*, cit., II, *Animadversiones*, p. 7.

<sup>(11)</sup> Cf. HOLM, *Catania antica*, cit., pp. 58-65.

Anche per un'altra reliquia dell'antichità pagana, nella quale Leone distrugge l'idolo venerato da Decio e che la *Vita* indica con parole e riferimenti certo ben comprensibili ai contemporanei, ἐν τοῖς παρφηκόσι κύκλοις ἑλληνικοῖς, e dove al tempo dell'autore (νυνί) era la chiesa dei SS. Quaranta Martiri<sup>(12)</sup>, l'identificazione è incerta. Tra gli antichi edifici circolari o semicircolari ancora riconoscibili nella città, oltre all'anfiteatro<sup>(13)</sup>, al teatro e all'odeo, posti questi ultimi l'uno accanto all'altro<sup>(14)</sup>, e dove, negli scavi archeologici, sono state trovate delle statue<sup>(15)</sup>, emerge quello che è chiamato il Pantheon di Catania, cioè la chiesa di S. Maria della Rotonda, costruita su uno stabilimento termale di età romana<sup>(16)</sup>, e che conserva ancora i resti di una chiesa bizantina a pianta circolare<sup>(17)</sup>. Un complesso termale, con ambienti circolari e portici, si adatterebbe sia alla descrizione della nostra *Vita* sia a quella corrispondente della *Vita BHG* 981b, che parla di πολυκύκλου στοῶς ἑλληνικῆς<sup>(18)</sup>.

Un ippodromo, dove si svolge l'episodio di Crise che sul diabolico cavallo bianco batte tutti gli avversari nella corsa<sup>(19)</sup>, esisteva sicuramente a Catania ed è testimoniato prima dell'eruzione del 1669, quando fu cancellato dal fiume di lava che raggiunse la città<sup>(20)</sup>.

Per un luogo della città, la porta Ariana, posta sicuramente in direzione di Siracusa, poiché è da essa che entra a Catania l'emorrois-

(12) Cap. 18 ll. 3-6.

(13) HOLM, *Catania antica*, cit., pp. 37-42.

(14) Se si corregge la lezione dei codici παρφηκόσι in παρφηκόσι – cf. S.B. PSALTES, *Grammatik der Byzantinischen Chroniken*, Göttingen 1913, pp. 65-66 – vi si potrebbe vedere un riferimento alla disposizione degli edifici.

(15) HOLM, *Catania antica*, cit., pp. 42-48.

(16) *Ibid.*, p. 34 e tav. I.

(17) G. LIBERTINI, *Scoperte recenti riguardanti l'età bizantina a Catania e provincia. La trasformazione di un edificio termale in chiesa bizantina (La Rotonda)*, in *Atti dell'VIII Congr. Intern. di Studi Biz. Palermo 3-10 aprile 1951, Studi Biz. e Neoell.* 8 (1953), pp. 166-172.

(18) LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., p. 15 l. 3. Bisogna tuttavia accogliere con cautela le indicazioni di questo testo, che è un rimaneggiamento eseguito in Oriente: cf. p. 63 e nota 10.

(19) Cap. 5 l. 3ss.

(20) HOLM, *Storia della Sicilia*, I, cit., p. 448; *id.*, *Catania antica*, cit., p. 81; cf. anche CAIETANUS, *l. cit.* alla nota 10.



sa siracusana guarita dal vescovo <sup>(21)</sup>, la *Vita* di Leone è, credo, l'unica testimonianza rimasta <sup>(22)</sup>.

Persino le località che la nave magica di Eliodoro sfiora durante il suo viaggio <sup>(23)</sup> costituiscono un indizio della prospettiva regionale del narratore: esse sono i Calami di Reggio, identificabili con il sobborgo reggino di Calamizzi <sup>(24)</sup>, Crotone, Otranto, tappe ben note della rotta di navigazione tra la Sicilia e Costantinopoli <sup>(25)</sup> e nomi familiari ad un italogreco. Ma da Otranto a Costantinopoli non è ricordata nessun'altra località, come se nella navigazione tra le due città non vi fossero altre tappe importanti, o meglio, come se l'esperienza marinara dell'autore non le considerasse importanti.

È segnalato invece il punto di arrivo della nave, il porto di Bucoleon, presso l'omonimo palazzo imperiale di Costantinopoli <sup>(26)</sup>, che comunque anche un abitante di Catania poteva aver sentito nominare in mille modi.

A parte il nome di Bucoleon, è da notare che per Costantinopoli, dove pure si svolge parte della narrazione e dove Eliodoro esegue i suoi «numeri» più spettacolari, non è riportato alcun altro toponimo, mentre, come si è visto, la toponomastica di Catania è relativamente ricca. Ciò sembra indicare che l'autore, non conoscendo la capitale, non si arrischia ad ambientare l'azione in un luogo preciso, come fa invece con naturalezza per Catania.

Infine anche la burla alle donne, sulla cui strada Eliodoro fa appa-

<sup>(21)</sup> Cap. 17 ll. 6-10.

<sup>(22)</sup> Come rileva G. LIBERTINI, *Catania bizantina*, in *Arch. stor. per la Sic. or.* 28 (1932), p. 253, che fa derivare il suo nome dagli Arianì, ipotizzando la presenza a Catania di una comunità eretica abbastanza importante da dare il nome al luogo. L'ipotesi non è da escludere, ma ad essa se ne possono affiancare altre che colleghino il suo nome a personaggi diversi dall'eresiarca, come, ad esempio, l'Ario che fu inviato come procuratore di Augusto in Sicilia - cf. PAULY - WISSOWA, *Real-Encyclopadie*, III, Stuttgart 1895, col. 625 n. 10 e col. 626 n. 12 - se è vero che sotto Augusto Catania godette di un periodo di rinnovamento edilizio determinato dalla sua trasformazione in colonia romana: cf. G. LIBERTINI, in HOLM, *Catania antica*, cit., p. 21; HOLM, *Storia della Sicilia*, cit., III, p. 436.

<sup>(23)</sup> Cap. 12 ll. 13-15.

<sup>(24)</sup> G. ROHLFS, *Dizionario toponomastico e onomastico della Calabria*, Ravenna 1974, p. 37.

<sup>(25)</sup> Cf. *Itineraria Romana*, I, *Itin. Antonini Augusti et Burdigalense*, ed. O. CUNTZ, Lipsiae 1929, pp. 76-77.

<sup>(26)</sup> R. JANIN, *Constantinople Byzantine*, Paris 1964, pp. 101, 120-121, 234, 297-298.

rire per magia un fiume, così che le poverette si sollevano le vesti tra il divertimento dei seguaci del mago<sup>(27)</sup>, si può ricondurre ad un contesto catanese.

Fin dall'antichità, infatti, l'Amenano, il fiume, o piuttosto il torrente, che attraversava Catania, era famoso per il suo corso instabile, in parte sotterraneo<sup>(28)</sup>. Ricordato da Pindaro<sup>(29)</sup> e da Stefano Bizantino<sup>(30)</sup>, così l'Amenano è descritto da Ovidio: *nec non Sicanias uoluens Amenanus harenas/nunc fluit, interdum suppressis fontibus aret*<sup>(31)</sup>. E Strabone, a proposito delle sparizioni dell'acqua del Fucino, paragona il fenomeno a quello certo ben noto del fiume di Catania: *καθάπερ ἐπὶ τοῦ Ἀμενάνου συμβαίνειν φασὶ τοῦ διὰ Κατάνης ῥέοντος· ἐκλείπει γὰρ ἐπὶ πολλὰ ἔτη καὶ πάλιν ῥεῖ*<sup>(32)</sup>.

L'apparire e lo scomparire del fiume nella città può aver dato origine ad una aneddotica locale, usata nella *Vita* per allungare l'elenco delle malefatte di Eliodoro.

Accanto alle indicazioni topografiche, i pochi titoli di autorità laica ed ecclesiastica che incontriamo nella *Vita* non contrastano con l'ambientazione catanese dell'opera, e forniscono anche le prime indicazioni cronologiche per la sua datazione.

Anzitutto Leone è chiamato vescovo, e sappiamo che il titolare del seggio di Catania era soltanto vescovo al tempo del II Concilio di Nicea nel 787, così come il suo collega di Siracusa<sup>(33)</sup>, che, però, fu promosso arcivescovo durante la prima metà del IX secolo<sup>(34)</sup>. Catania diverrà sede arcivescovile all'incirca al tempo di Fozio, poiché una sua lettera è indirizzata ad Eutimio metropolita di Catania, e lo stesso Euti-

(27) Cap. 7 ll.8-15; cap. 8 ll. 18-20.

(28) HOLM, *Storia della Sicilia*, cit., I, p. 71; III, pp. 448-449; id., *Catania antica*, cit., p. 54. L'Amenano dovrebbe corrispondere all'attuale torrente Giudicello che, dopo l'eruzione del 1669, che ha mutato la geografia del luogo, ha un corso sotterraneo.

(29) Pind. *Pyth.* I 130, ed. H. MAEHLER, Leipzig 1984, p. 63.

(30) MEINEKE, *Steph. Byz. Ethn.*, cit., p. 367 s.v. Κατάνη.

(31) Ovid. *Met.* XV 279-280, ed. G. LAFAYE, III, Paris 1930, p. 130.

(32) Strab. *Geogr.* V, 3, 13, ed. LASSERRE, III, Paris 1967, p. 99.

(33) Cf. p. 10 nota 8.

(34) Cf. *Basilii Notitia*, in H. GELZER, *Georgii Cyprii descriptio orbis Romani*, Leipzig 1890, p. 27.



mio è chiamato arcivescovo o metropolita negli *Atti* del Concilio dell'869<sup>(35)</sup>.

In realtà, in un luogo della *Vita*<sup>(36)</sup> si parla di un ἀρχιεπίσκοπος ἡμῶν, ma si tratta di Berillo (Cirillo), il primo leggendario vescovo di Catania ordinato da S. Pietro<sup>(37)</sup>, e qui il termine, usato in un contesto particolare, indica appunto il «primo» vescovo. Il termine μητρόπολις, che definisce la città sede di un arcivescovo, è utilizzato naturalmente per Ravenna<sup>(38)</sup>, ma anche per Siracusa<sup>(39)</sup>, e una volta persino per Catania<sup>(40)</sup>, che per il resto è sempre detta πόλις<sup>(41)</sup>. Si tratta di un uso genericamente laudativo e non tecnico della parola, oppure di un errore a posteriori dell'autore o della tradizione manoscritta?

La massima autorità catanese è l'ἐπαρχος Lucio<sup>(42)</sup>. Il nome latino potrebbe far pensare che l'autore arcaizzi volontariamente anche nella scelta di un titolo, quello di prefetto, che risale all'organizzazione delle province bizantine<sup>(43)</sup> anteriore all'istituzione dei temi, al cui comando erano posti gli strateghi<sup>(44)</sup>.

Per la Sicilia l'esistenza di uno stratego, e quindi di un tema, è testimoniata fin da un'epoca, tra il 692 e il 695<sup>(45)</sup>, anteriore alla composizione della *Vita*, il cui *terminus post quem* è costituito dal tempo di Leone III e Costantino V (720-741).

Ma in realtà la presenza di un prefetto a Catania in questo periodo non è anacronistica, poiché in molti temi, accanto allo stratego, che

(35) MANSI XVI, col. 41E, 44B; Phot. *Ep.* II, 148, in PG 102, col. 837A-B; cf. anche Phot. *Epist. et Amphilochia*, II, ed. B. LAOURDAS - L. G. WESTERINK, Leipzig 1984, pp. 4-5.

(36) Cap. 2 ll. 10-11.

(37) Cf. p. 11 e nota 15.

(38) Cap. 2 l. 3.

(39) Cap. 17 ll. 6-7.

(40) Cap. 7 l. 2.

(41) Cap. 2 l. 7, 5 l. 2, 8 ll. 12-14, 10 l. 3, 11 l. 9.

(42) Cap. 3 l. 4, 5 l. 6 e *passim*.

(43) In Sicilia non sembra comunque che prima dell'istituzione del tema vi fosse un prefetto, bensì un pretore: cf. L. M. HARTMANN, *Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (540-750)*, Leipzig 1889, pp. 35-36.

(44) G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968, pp. 115 ss.

(45) N. OIKONOMIDÈS, *Une liste arabe des stratèges byzantins du VIII<sup>e</sup> siècle et les origines du thème de Sicile*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.* n.s. 1 (1964), pp. 121-130, rist. in *id.*, *Documents et études sur les institutions de Byzance (VII<sup>e</sup> XV<sup>e</sup> s.)*, London 1976, VII.

deteneva il potere militare, erano presenti, con competenze esclusivamente civili, anche gli uffici di ἀνθύπατος, proconsole, ed ἑπαρχος, prefetto<sup>(46)</sup>, poiché nel *Taktikon Uspenskij* dell'842-843 sono ancora nominati οἱ ἀνθύπατοι καὶ ἑπαρχοὶ τῶν θεμάτων<sup>(47)</sup>. E, almeno per quanto risulta dalla *Vita*, quella del prefetto Lucio è un'autorità civile: giudica e mantiene l'ordine. Ha, è vero, dei soldati al suo servizio, ma con funzioni, sembra, di polizia giudiziaria<sup>(48)</sup>. Quando chiede aiuto agli imperatori contro il mago<sup>(49)</sup>, il prefetto non si rivolge prima ad un'autorità intermedia, come lo stratego o l'ἀνθύπατος del tema. Ciò potrebbe indicare che nel tema di Sicilia, dopo lo stratego, con funzioni esclusivamente militari, la carica più alta era quella di prefetto, senza un responsabile superiore dell'amministrazione e della giustizia, quale poteva essere il proconsole del tema<sup>(50)</sup>, oppure che l'autore liquida implicitamente il problema gerarchico quando narra che Eliodoro aveva sconvolto l'intera Sicilia<sup>(51)</sup> e quindi nessuno, se non l'imperatore, aveva il potere di far qualcosa contro il mago.

Oltre all'autorità suprema, quella dei due imperatori<sup>(52)</sup>, l'unico altro titolo che compare nella *Vita* è quello del πρωτοκούρω Eracli-

---

<sup>(46)</sup> R. GUILLAND, *Le Proconsul*, in *Recherches sur les institutions byzantines*, II, Berlin-Amsterdam 1967 (Berl. Byz. Arbeiten, 35), pp. 69-70; cf. anche E. STBIN, *Ein Kapitel vom persischen und vom byzantinischen Staate*, in *Byz.-Neugr. Jahrb.* 1 (1920), pp. 70-82.

<sup>(47)</sup> N. OIKONOMIDIS, *Les listes de préséance byzantines des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles*, Paris 1972, pp. 51, 303, 343.

<sup>(48)</sup> Cap. 5 ll. 12, 16; 6 l. 2.

<sup>(49)</sup> Cap. 8.

<sup>(50)</sup> Cf. GUILLAND, *Le Proconsul*, cit., p. 69; OIKONOMIDIS, *Les listes de préséance*, cit., pp. 294, 303.

<sup>(51)</sup> Cap. 7 ll. 2-3.

<sup>(52)</sup> Cap. 8 ll. 6-7; cap. 9 l. 1 e *passim*. Non so quanta importanza, in un contesto come quello della *Vita*, si debba dare ai titoli imperiali usati nella lettera del prefetto indirizzata ai due imperatori, chiamati ambedue αὐτοκράτορες (cap. 8 l. 6). Il titolo di αὐτοκράτωρ, piuttosto raro nell'VIII secolo (ma nelle acclamazioni del Niceno II Irene e Costantino VI sono chiamati αὐτοκράτορες: MANSI XII, col. 1050 s.; XIII, col. 201E), distingue nell'811 l'imperatore in carica dal coimperatore: cf. F. DOLGER, *Byzantinische Diplomatik*, Ettal 1956, pp. 102-104, 130 ss.; E. CHRISTOPHILOPOULOU, *Ἐκλογή, ἀναγόμεναι καὶ στέψαι τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος*, ἐν Ἀθήναις 1956, pp. 83 ss., 131 ss.; G. RÖSCH, *Ὄνομα βασιλείας. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit*, Wien 1978 (Byz. Vindob., X), pp. 34-36, 36 nota 28, 110.



de<sup>(53)</sup>. I κούρσορες, che in origine erano un corpo di cavalleria leggera<sup>(54)</sup>, divennero poi funzionari di basso livello, che mantenevano l'ordine all'ippodromo e precedevano i cortei imperiali, qualcosa di simile a poliziotti, guardie del corpo, valletti<sup>(55)</sup>, e dipendevano dal logoteta τοῦ δρόμου, che sovrintendeva alle strade, al servizio postale e ai rapporti con l'estero<sup>(56)</sup>.

Un *protocursor* è nominato da Teofane al tempo di Foca (602-610) e sembra che svolgesse compiti di investigatore, poiché è incaricato dall'imperatore di interrogare alcuni condannati<sup>(57)</sup>.

Il *protocursor* Eraclide ha nella *Vita* di Leone compiti di funzionario di polizia giudiziaria, è infatti inviato a Catania per arrestare Eliodoro e condurlo a Costantinopoli per essere giudicato.

La sua posizione, tuttavia, non è di livello molto basso. Sua moglie è infatti la *stratorissa* Talia, e ciò dovrebbe indicare che il *protocursor* è insignito della dignità di σπάρτωρ, che non era delle più elevate, ma ancora abbastanza distinta<sup>(58)</sup>.

Nell'insieme di episodi favolosi si trova quindi in quest'opera anche qualche indicazione concreta, che va accolta con cautela, ma non sommariamente respinta in base al contenuto, giustificato del resto da motivi ideologici e intenzioni propagandistiche da non sottovalutare, che caratterizzano tutto un gruppo di «malfamate»<sup>(59)</sup> *Vite* italogreche capeggiate dalla *Vita* di S. Pancrazio di Taormina.

## 6. IL CONTENUTO IDEOLOGICO E LA DATAZIONE DELLA VITA

Ho già accennato al problema dell'epoca in cui l'autore fa vivere il vescovo Leone e dell'identificazione dei due imperatori Leone e Co-

(53) Cap. 9 l. 3; cap. 10 l. 1.

(54) C. DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis*, rist. Graz 1958, s.v.

(55) GUILLAND, *Le Décanos et le Référéndaire*, in *Recherches*, cit., II, p. 91.

(56) OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance*, cit., pp. 311-312.

(57) Theoph. *Chronogr.*, ed. DE BOOR, I, p. 294, ll. 18-20.

(58) OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance*, cit., pp. 61 (*Takt. Uspenskiĭ*), 90-91 e nota 34 (Philoth.), 286, 298, e *passim* (v. indice generale); cf. anche GUILLAND, *Recherches*, cit., I, pp. 75, 158, 159-160, 479; II, pp. 54, 57.

(59) La definizione è di F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia*, cit., II, p. 617.

stantino, nonché alla questione del prologo, dove sono ricordati solo sei concili ecumenici <sup>(1)</sup>.

Se Leone di Catania è stato assegnato dagli studiosi ad un'epoca di poco anteriore al VII Concilio ecumenico, il Niceno II del 787, ed i due imperatori sono stati identificati con Leone IV e Costantino VI, che furono titolari insieme dell'impero per soli tre-quattro anni, ciò è stato per una certa riluttanza a riconoscerli gli iconoclasti Leone III e Costantino V, che invece regnarono insieme per più di venti anni <sup>(2)</sup>.

La stessa riluttanza e lo stesso imbarazzo che hanno indotto il redattore della *Vita BHG* 981b ad ambientare l'azione all'epoca di Costantino IV e di suo figlio Giustiniano II <sup>(3)</sup>, scelta determinata certamente dal fatto che nella *Vita* più antica erano ricordati sei concili ecumenici e il VI, del 680-681, si tenne appunto all'epoca di quegli imperatori <sup>(4)</sup>.

Le incongruenze e i problemi apparentemente insolubili che emergono dall'opera, giungono tuttavia alla possibilità di una soluzione, se si ammette che i due imperatori possono essere Leone III e Costantino V e che il tono dell'opera, nonostante l'apparenza neutrale, è iconoclasta, e se si giudica questo singolare documento in rapporto all'agiografia italogreca, come contraltare di un altro prodotto dello stesso ambiente, cioè la *Vita* di S. Pancrazio di Taormina <sup>(5)</sup>.

Come ha dimostrato I. Ševčenko, alcuni testi agiografici di parte iconoclasta sono riusciti, grazie ad un'apparente neutralità, a superare

<sup>(1)</sup> Cf. pp. 10-11.

<sup>(2)</sup> Cf. p. 10-11 e nota 10. Escluderei inoltre a priori la possibilità, avanzata da fonti tarde (citare in DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile*, cit., p. 91 nota 2), che la *Vita* si svolga al tempo di Leone VI (886-912), quando Catania, ancora bizantina nel 901, cade in mano agli Arabi, che avevano iniziato la conquista della Sicilia nell'827: cf. V. VON FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale*, Bari 1978, pp. 6, 28. Non solo nella *Vita* non si accenna minimamente al pericolo saraceno, ma l'opera appartiene ad un genere letterario ormai desueto all'epoca in cui viene scritta la *Vita* di S. Elia il Giovane, e il suo contenuto è del tutto inattuale in quel periodo. Inoltre Leone di Catania è celebrato in un canone di Giuseppe Innografo, morto nell'886: cf. pp. 63-64.

<sup>(3)</sup> LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., p. 18 ll. 22-23, 26.

<sup>(4)</sup> In realtà negli Atti del Concilio in Trullo sono citati, oltre a Costantino IV, i suoi fratelli Eraclio e Tiberio (MANSI, XI, coll. 208-209), che tuttavia Costantino privò dell'impero nello stesso 681, assumendo come coimperatore il figlio Giustiniano II: cf. Theoph. *Chronogr.*, ed. DE BOOR, I, p. 360 ll. 18-20.

<sup>(5)</sup> Cf. pp. 55-61.



la censura ortodossa<sup>(6)</sup>. Soprattutto nella *Vita* di S. Giorgio di Amastride, scritta da Ignazio Diacono<sup>(7)</sup>, Ševčenko ha riconosciuto motivi ideologici che la collegano agli scarsi documenti elaborati in ambiente iconoclasta giunti fino a noi.

Più sfuggenti, ma anche più numerosi, sono gli indizi di un'origine iconoclasta contenuti nella nostra *Vita*.

Anzitutto, nonostante che l'azione si svolga al tempo della controversia sulle immagini – quale che sia l'identificazione proposta per la coppia di imperatori Leone e Costantino –, non si parla mai di icone.

Le immagini di cui si parla sono quelle degli idoli pagani, ovvero lo ξόανον contro le eruzioni dell'Etna<sup>(8)</sup> e l'idolo adorato dall'empio Decio, che Leone distrugge<sup>(9)</sup>, così come Giorgio di Amastride distrugge ἅπαν αἰγυπτιακὸν λείψανον e ἅπαν ἁμαρτίας εἰδωλὸν<sup>(10)</sup>. Ed è ben nota l'accusa di idolatria che gli iconoclasti rivolgevano ai fautori delle immagini<sup>(11)</sup>.

Oppure è l'immagine della nave che si materializza per magia e trasporta Eliodoro a Costantinopoli<sup>(12)</sup>. Anche in questo caso, che tuttavia non investe aspetti culturali e religiosi, l'idea dell'immagine che si identifica con l'oggetto rappresentato corrisponde alla teoria iconoclasta per cui l'icona stessa era l'oggetto del culto, o meglio dell'idolatria, contro la quale gli iconoduli si difendevano asserendo che la venerazione rivolta all'icona era in realtà diretta al suo prototipo<sup>(13)</sup>. L'episo-

(6) I. ŠEVČENKO, *Hagiography of the Iconoclast Period*, in *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham. March 1975*, ed. A. BRYER – J. HERRIN, Birmingham 1977, pp. 113-131, in particolare pp. 120-127.

(7) Per un certo periodo della sua vita Ignazio Diacono, biografo dei patriarchi Tarasio e Niceforo e di S. Gregorio Decapolita, aderì all'iconoclasmo, come dimostra ŠEVČENKO, *ibid.*, pp. 121-125.

(8) Cap. 8 ll. 24-26; cf. pp. 15-17.

(9) Cap. 18 ll. 3-4.

(10) ŠEVČENKO, *Hagiography*, cit., p. 121 e nota 52; cf. V. VASILIEVSKIJ, *Rusko-vizantijskija izslėdovanija*, Petropoli 1893, pp. 60 e 61.

(11) ŠEVČENKO, *Hagiography*, cit., pp. 120-121. Nella *Vita* di S. Stefano il Giovane si ricorda che il Concilio iconoclasta del 754 (v. dopo) definì le icone ἀγαλματικά εἰδωλα: PG 100, col. 1121 A.

(12) Cap. 12 ll. 6-12; cf. pp. 24-25.

(13) La teoria iconoclasta sulla natura delle immagini è in un frammento di Costantino V, in G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, p. 8; cf. anche S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V* (da ora: *Constantine V*), Louvain 1977 (CSCO, 384.

dio sembra inoltre risentire della ripugnanza iconoclasta per un uso delle immagini, indubbiamente troppo vicino alla magia, ammesso dagli iconoduli<sup>(14)</sup>.

L'indizio più evidente è comunque rappresentato dal fatto che Leone, quando distrugge l'idolo venerato dall'empio Decio, innalza al suo posto una croce<sup>(15)</sup>, e questo, anche se un ortodosso non può considerare estraneo alla sua religiosità il culto della croce, è un gesto tipicamente iconoclasta<sup>(16)</sup>.

Una nota discordante, rispetto a questi indizi, si potrebbe ravvisare nel miracolo postumo di Leone, con l'emorroissa di Siracusa guarita dalla reliquia del santo<sup>(17)</sup>. Ma il culto delle reliquie, osteggiato in un determinato periodo del primo iconoclasmo, sotto Costantino V<sup>(18)</sup>, non è contrario in assoluto alla pratica iconoclasta e, in particolare, alla dottrina del secondo iconoclasmo, come dimostra la *Vita* di S. Giorgio di Amastride, dove alcuni episodi parlano di miracoli avvenuti presso la sua tomba, che godeva di grande venerazione<sup>(19)</sup>.

Vi è poi la questione del prologo, in cui sono ricordati sei concili ecumenici<sup>(20)</sup>.

Questo prologo, che costituisce uno scomodo accessorio della *Vita*, appare in una redazione più estesa in un ramo della tradizione manoscritta, rappresentato dal *Vat. gr.* 1641, dal *Mess. gr.* 63 e dallo *Scorial.* Ω. I. 14, mentre è decurtato della parte più difficile da interpretare nel *Vat. gr.* 866 e nell'*Angel. gr.* 108<sup>(21)</sup>.

---

Subs., 52), p. 40 e nota 19: *κᾶν πᾶσα εἰκὼν παράγωγος πρωτοτύπου τινὸς γνωρίζεται καὶ εἰ καλῶς. ὁμοούσιον αὐτὴν εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου.* La difesa iconodula è ripresa da S. Basilio, *De Spiritu Sancto*, 18: *PG* 32, 149 C; cf. ŠEVČENKO, *Hagiography*, cit., p. 120 e p. 130 II.

<sup>(14)</sup> Cf. MAGOULIAS, *The Lives of Byzantine Saints*, cit. (p. 27 nota 94), pp. 259-269; N. H. BAYNES, *Idolatry and the Early Church*, in *id.*, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1960, pp. 116-143.

<sup>(15)</sup> Cap. 18 ll. 6-7.

<sup>(16)</sup> A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957, pp. 135, 153-155; S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III* (da ora: *Leo III*), Louvain 1973 (CSCO, 346. Subs., 41), pp. 40, 113-126, 210-212; *id.*, *Constantine V*, cit., pp. 152-165.

<sup>(17)</sup> Cap. 17 ll. 6-17.

<sup>(18)</sup> GERO, *Constantine V*, cit., pp. 152-165.

<sup>(19)</sup> ŠEVČENKO, *Hagiography*, cit., p. 121 nota 59.

<sup>(20)</sup> Cap. 1 ll. 40-41.

<sup>(21)</sup> Cf. pp. 76-79.



La redazione più estesa è la sola che contenga l'accento ai sei concili ecumenici, ed è questa che va esaminata attentamente.

Essa inizia con l'invito ad abbandonare la cultura pagana, τὰς τῶν Ἑλλήνων βεβήλους ῥήσεις, e le opinioni dei Giudei, che hanno offeso e bestemmiato il Signore e la Madre di Dio, oltre che degli eretici, e a dedicarsi invece alla lettura dell'Antico e del Nuovo Testamento, fonte di ogni bene spirituale e mezzo di lotta contro il diavolo, invidioso da sempre degli uomini e τῶν κακῶν συγγραφεύς.

Così, prosegue, potremo beneficiare della memoria dei santi, τῶν ἁγίων ταῖς μνήμαις, santi che vanno dai patriarchi biblici agli apostoli, ai martiri e confessori, non solo uomini, ma anche donne.

L'invito a leggere le Sacre Scritture e le *Vite* di martiri e confessori è molto comune nei testi agiografici, e in sé e per sé non contiene alcuna indicazione iconoclasta, a meno che non sia accompagnato dalla considerazione che tali testi sono «immagini» spirituali di santità contrapposte alle icone materiali, oggetto di idolatria, secondo un concetto espresso dal Concilio iconoclasta di Hieria del 754 e ribadito nel Sinodo dell'815<sup>(22)</sup>.

Ciò non è detto esplicitamente nella nostra *Vita*, ma le parole successive, Οὗτοι γάρ εἰσιν νοητοὶ ἄνθρακες οἱ κυλιόμενοι, καθὼς ἐν τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ εὐρίσκομεν, che alludono alla visione di Ezechiele<sup>(23)</sup>, sottintendono proprio tale concetto iconoclasta e allo stesso tempo una risposta ad un argomento particolarmente caro ai difensori delle immagini del secondo iconoclasmo: che le visioni dei profeti nell'Antico Testamento altro non fossero se non icone *ante litteram*<sup>(24)</sup>, manifestazioni visibili, riservate a pochi eletti, della Divinità che invece, dopo l'Incarnazione, era concesso a tutti di contemplare. E in particolare la visione di Ezechiele è una delle più sfruttate nella decorazio-

(22) ŠEVČENKO, *Hagiography*, cit., pp. 120-121; M. V. ANASTOS, *The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815*, in *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), pp. 153-160.

(23) Ez. 1, 4-28; 10, 1-22.

(24) J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Théophanies-visions auxquelles participent les prophètes dans l'art byzantin après la restauration des images*, in *Synthronon. Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, Paris 1968 (Bibl. des Cahiers Archéol., II), pp. 135-143; J. GOUILLARD, *Le Synodicon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, in *Travaux et Mémoires* 2 (1967), p. 51 ll. 3 ss., pp. 172-177.

ne di chiese post-iconoclaste<sup>(25)</sup>. Questi, dunque, cioè i santi e la loro memoria, sono le vere « icone » spirituali (le spirituali braci ruotanti), dice il prologo alludendo ai carboni ardenti e alle ruote della visione di Ezechiele, utilizzati dagli iconofili come giustificazione delle icone materiali.

Segue quindi l'esaltazione di alcuni campioni dell'ortodossia, Atanasio (di Alessandria), Basilio (di Cesarea)<sup>(26)</sup>, Cirillo di Alessandria che sconfisse Nestorio, e οἱ θεολόγοι Γρηγόριοι, cioè Gregorio di Nazianzo e di Nissa, autori invocati a difesa delle proprie tesi sia dagli ortodossi<sup>(27)</sup>, sia dagli iconoclasti, ad esempio nelle *πύσεις* di Costantino V e nell'*horos* del Concilio di Hieria<sup>(28)</sup>.

Dopo i campioni della fede è ricordato il primo imperatore cristiano, Costantino, per aver indetto il I Concilio ecumenico, quello di Nicea del 325<sup>(29)</sup>. A Costantino segue Teodosio I, imperatore al tempo del II Concilio ecumenico di Costantinopoli, del 381.

<sup>(25)</sup> LAPONTAINE-DOSOGNE, *Théophanies-visions*, cit., *passim*.

<sup>(26)</sup> Basilio è definito τὸ ἐδραῖωμα τῶν μοναχῶν. In questo contesto l'accento ai monaci, così come l'*incipit* « monastico » della *Vita*, Πατέρες, τέκνα καὶ ἀδελφοί, sembrano un po' stonati. Infatti, anche se la persecuzione iconoclasta contro i monaci non fu generalizzata, ma si concentrò soprattutto alla fine del regno di Costantino V (cf. GERO, *Constantine V*, cit., pp. 121-142), e se, tutto sommato, anche tra i monaci potevano esservi degli iconoclasti, io sospetto che tanto la banale definizione di Basilio, quanto l'*incipit*, possano essere un'aggiunta di una successiva rielaborazione: cf. dopo, pp. 61-66.

<sup>(27)</sup> P. VAN DEN VEN, *La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787*, in *Byzantion* 25-27 (1955-57), pp. 346-355.

<sup>(28)</sup> GERO, *Constantine V*, cit., pp. 47 s., 82-83.

<sup>(29)</sup> Insieme a Costantino il prologo ricorda Silvestro e Leone, patriarchi dell'antica Roma, e Metrofane di Costantinopoli. Non sorprende che Metrofane (306/7-314) sia incluso tra i promotori del Concilio di Nicea, poiché una tradizione largamente attestata nel mondo bizantino vuole il primo vescovo di Costantinopoli ancora in vita durante il primo Concilio ecumenico: S. VAILHÉ, art. *Constantinople*, in *Dict. de Théol. Cathol.*, III, Paris 1910, coll. 1317-1318; R. JANIN, art. *Metrofane*, in *Bibl. SS.*, IX, Roma 1967, coll. 396-397; cf. anche Phot. *Biblioth.*, cod. 88 e 256, ed. HENRY, II, Paris 1960, pp. 12-14; VII, Paris 1974, pp. 215-228. È invece strano che insieme al papa Silvestro, contemporaneo di Costantino, sia ricordato anche un Leone: il primo papa di questo nome, infatti, Leone Magno, è contemporaneo del Concilio di Calcedonia, non del Niceno, cf. P. BATIFFOL, art. *Leon I<sup>er</sup>*, in *Dict. de Théol. Cathol.*, IX, 1, Paris 1926, coll. 218-301. Si tratta qui di uno spostamento avvenuto in un rimaneggiamento della *Vita*, quando, come vedremo, il prologo è stato variamente alterato, o di una svista dell'autore?



Conclude l'elenco un genitivo assoluto sospeso nel nulla: εἶτα Θεοδοσίου τοῦ μικροῦ (al tempo del quale si svolse il III Concilio, quello di Efeso del 431), Μαρκιανοῦ (imperatore nel 441, IV Concilio ecumenico, di Calcedonia), Λέοντος, Κωνσταντίνου, τῶν συγκαθεσθέντων μετὰ ὀρθοδόξων πατέρων εἰς τελείαν κύρωσιν καὶ ἐπισφράγισιν τῶν ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν ἑξ συνόδων. Manca ogni accenno al V Concilio tenuosi nel 553 sotto Giustiniano I e al VI, 680-681, indetto da Costantino IV.

Evidentemente la frase, isolata dal punto di vista sintattico, è mutila. Le parole τῶν συγκαθεσθέντων – ἑξ συνόδων devono riferirsi a Leone e Costantino che, come vedremo fra poco, avrebbero confermato i sei concili, per la distruzione di Satana e dei suoi allievi, che sono così elencati: per primo Manes, quindi Ario, Nestorio, Sabellio, Marcello e Basilide.

A parte l'ordine cronologico, qui sono messi insieme esponenti di eresie condannate nei concili ecumenici, come Ario<sup>(30)</sup>, Marcello<sup>(31)</sup> e Nestorio<sup>(32)</sup>, ed eretici precedenti l'arianesimo e già esclusi dall'ortodossia prima del Concilio di Nicea, come Manes, che dà il nome al manicheismo<sup>(33)</sup>, Sabellio, monarchianista<sup>(34)</sup>, e Basilide, gnostico<sup>(35)</sup>.

Dalle parole che seguono, sembrerebbe che il maestro di tutte queste eresie sia stato Nestorio: anche qui deve mancare una parte di discorso che giustifichi questa descrizione di Nestorio, vissuto più tardi degli altri eretici elencati.

La frase successiva, καθὼς καὶ Γρηγόριος ὁ θεολόγος ἔθηκεν..., dimostra che anche qui manca qualcosa, poiché, se pure esiste un collegamento logico tra Nestorio e il più antico Gregorio di Nazianzo<sup>(36)</sup>, manca tuttavia un collegamento sintattico corretto. Di Gregorio è cita-

(30) X. LE BACHELET, art. *Arianisme*, in *Dict. de Théol. Cathol.*, I, Paris 1910, coll. 1779-1863; G. FRITZ, art. *Nicée*, *ibid.*, XI, 1, Paris 1930, coll. 399-417.

(31) M.-D. CHENU, art. *Marcel d'Ancyre*, *ibid.*, IX, 2, Paris 1926, coll. 1993-1998.

(32) É. AMANN, art. *Nestorius*, *ibid.*, XI, 1, coll. 75-157.

(33) G. BARDY, art. *Manichéisme*, *ibid.*, IX, 2, coll. 1841-1895.

(34) ID., art. *Monarchianisme*, *ibid.*, X, 2, Paris 1929, coll. 2193-2209.

(35) G. BAREILLE, art. *Basilide*, *ibid.*, II, 1, Paris 1910, coll. 465-475.

(36) P. GODET, art. *Grégoire de Nazianze*, *ibid.*, VI, 2, Paris 1920, coll. 1839-1844.

ta una sentenza su Maria Θεοτόκος tratta da una sua epistola<sup>(37)</sup>, ma in forma di anatema.

L'anatema include la condanna di coloro che non riconoscono l'Incarnazione di Cristo maledetti al pari delle parole che provengono «dal padre loro il diavolo».

Il prologo termina con l'invito agli ortodossi ad attenersi all'insegnamento dei profeti, degli apostoli, e di ogni scritto ispirato da Dio e a rivolgere le proprie preghiere al Signore secondo il dettato evangelico: «chiedete e vi sarà dato...».

Questo groviglio apparentemente inestricabile, che in un primo momento si potrebbe attribuire alla scarsa cultura dell'autore, ha in realtà una giustificazione inattesa.

Esso ricalca, infatti, tra fratture e sospensioni, l'*horos* del Concilio iconoclasta di Hieria del 754, conservato negli Atti del Niceno II, che procedette alla sua confutazione<sup>(38)</sup>.

La preoccupazione che la Chiesa sia influenzata da giudaismo e paganesimo<sup>(39)</sup>, la frequente allusione al diavolo<sup>(40)</sup>, considerato nel decreto ispiratore di idolatria e di eresia, l'invito a contrastare l'influenza del demonio attenendosi all'insegnamento divino delle Scritture<sup>(41)</sup>, dei Padri e delle *Vite* dei santi<sup>(42)</sup>, si trovano, quasi nello stesso ordine, nell'*horos* di Hieria. Anche l'elencazione dei sei concili ecumenici è ripresa dalla stessa fonte<sup>(43)</sup>.

E l'insistenza nella condanna di Nestorio corrisponde al contenuto dell'*horos* di Hieria, dove il suo nome ritorna più volte<sup>(44)</sup>, e all'accusa

(37) Ep. 101, in PG 37, col. 177 C: Εἰ τις οὐ Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστὶ τῆς θεότητος.

(38) MANSI XIII, coll. 208-356 *passim*; cf. GERO, *Constantine V*, cit., pp. 53-110, traduzione pp. 68-94.

(39) MANSI XIII, col. 273 BD.

(40) *Ibid.*, coll. 212 E – 213 A, 216 BC, 221 CD; GERO, *Constantine V*, cit., p. 95.

(41) MANSI XIII, coll. 225 D, 280 DE, 283 C, 285 BC.

(42) *Ibid.*, 292 DE, 297 A, 300 AB, 300 E, 301 D, 309 E – 312 A, 313 AD. L'elenco dei Padri della nostra *Vita* somiglia forse di più a quello che doveva essere utilizzato nelle *πρώσεις* di Costantino V: cf. GERO, *Constantine V*, cit., pp. 47 ss.; cf. anche VAN DEN VEN, *La patristique*, cit. (v. nota 27 a p. 48).

(43) MANSI XIII, coll. 233 BD, 233 E – 236 A, 236 CD, 237 BC.

(44) *Ibid.*, coll. 233 E – 236 A, 241 E, 244 D, 256 AB, 257 E – 260 B.



di nestorianesimo che gli iconoclasti rivolgevano ai fautori delle immagini <sup>(45)</sup>.

Degli anatemi contenuti nell'*horos* è rimasto quello relativo a Maria Θεοτόκος <sup>(46)</sup> e uno generico, sull'Incarnazione e l'«economia» dell'Incarnazione, che riassume la serie di anatemi particolari relativi ai principi della cristologia iconoclasta <sup>(47)</sup>.

Ma non è solo l'*horos* di Hieria ad influenzare l'autore della *Vita*. La condanna del manicheismo e di altre eresie prenicene deriva dalla legislazione in materia espressa nell'*Ecloga* di Leone III e Costantino V <sup>(48)</sup>. E, in realtà, alla condanna di maghi e fattucchieri rinnovata nella legislazione isaurica <sup>(49)</sup> si ispira nel suo complesso la *Vita*, che mette in scena le malefatte del mago e la sua punizione.

Alla tendenza iconoclasta che si può riconoscere in alcuni episodi della *Vita*, bisogna aggiungere quindi questo prologo di significato oscuro, che trova una sua spiegazione, oltre che in una fonte insospettata, nel fatto che esso, inevitabilmente, è stato sottoposto a censura.

Si spiega così l'andamento frammentario del discorso, dove il censore ha lasciato soltanto ciò che era compatibile con l'ortodossia vincente.

Si spiegano anche alcuni particolari, come la condanna di Nestorio, che è detto «maestro», ma senza alcun collegamento razionale col resto del discorso: Nestorio è infatti, per gli iconoclasti, «maestro» di coloro che cercano nell'Incarnazione una legittimazione teologica della raffigurazione di Cristo. La frase è restata, priva di un legame logico col resto del discorso, poiché in fondo la condanna di Nestorio non guastava in un contesto ortodosso.

<sup>(45)</sup> GERO, *Constantine V*, cit., p. 97.

<sup>(46)</sup> MANSI XIII, col. 345 AB; cf. anche GERO, *Constantine V*, cit., pp. 40, 91, 146-151.

<sup>(47)</sup> MANSI XIII, coll. 333 E – 344 C *passim*; cf. GERO, *Constantine V*, cit., pp. 88-91.

<sup>(48)</sup> L. BURGMANN, *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos V*, Frankfurt 1983 (Forsch. zur byz. Rechtsgesch., 10), p. 242 (17, 52) l. 940; L. BURGMANN – S. TROLANOS, *Appendix Eclogae*, in *Fontes Minores*, III, ed. D. SIMON, Frankfurt 1979 (Forsch. zur byz. Rechtsgesch., 4), pp. 101-106.

<sup>(49)</sup> BURGMANN, *Ecloga*, cit., p. 240 (17, 43) ll. 918-919; BURGMANN – TROLANOS, *Appendix Eclogae*, cit., pp. 107-112. Anche nell'episodio del giovane Crise (cf. sopra, pp. 27-28) si potrebbe vedere un riflesso della rinnovata condanna delle pratiche magiche nell'ippodromo, contenuta nell'*Appendix Eclogae*: cf. *ibid.*, p. 112.

E la frase che nomina i sei concili ecumenici, Λέοντος καὶ Κωνσταντίνου τῶν συγκαθεσθέντων... , aveva probabilmente una chiusa in cui Leone e Costantino<sup>(50)</sup>, che insieme ai padri «ortodossi» convalidarono i sei precedenti sinodi, dovevano essere celebrati anche per le decisioni prese nel Concilio di Hieria. Il passo è stato ovviamente eliminato, così che non si potrà mai sapere se nell'originale del prologo il sinodo del 754 fosse considerato o non il settimo ecumenico, come è detto esplicitamente nell'*horos* di Hieria emanato nella chiesa delle Blacherne a Costantinopoli<sup>(51)</sup>.

Questo prologo, come ho detto pocanzi, è stato decurtato ancora di più nel ramo della tradizione manoscritta rappresentato dal *Vat. gr.* 866 e dall'*Angel. gr.* 108. Inoltre esso è stato finora conosciuto nella traduzione latina, che è il risultato di una contaminazione tra il testo del *Vat. gr.* 1641 (e del *Mess. gr.* 63) e quello del *Vat. gr.* 866<sup>(52)</sup>, dove in realtà tutte e due le tradizioni sono decurtate e le difficoltà di interpretazione superate con tagli e ricuciture. È rimasto l'accento ai sei concili ecumenici, che evidentemente il traduttore considerava un elemento fondamentale per la datazione dell'opera, ma il suo contenuto è irricognoscibile. Perciò l'apparenza del prologo nella traduzione latina non desta alcun interrogativo ed esso è stato persino incluso tra gli esempi di prologo-confessione di fede ortodossa<sup>(53)</sup>.

Se, dunque, è vero che il prologo di contenuto iconoclasta è stato censurato, lo stesso si potrà dire della *Vita* nel suo complesso.

Ho già parlato dell'aspetto frammentario, episodico dell'opera, della stranezza che il suo protagonista ufficiale Leone abbia in realtà così poco rilievo nell'economia della narrazione<sup>(54)</sup>, dove si manifestano altresì alcune incongruenze. Io penso che anche questo sia il risul-

(50) L'*horos* di Hieria porta comunque i nomi di Costantino V e Leone IV suo figlio e coimperatore per lo più in ordine gerarchico (cf. MANSI XIII, coll. 208 D, 352 E, 353 B), ma una volta anche come «Leone e Costantino» (*ibid.*, col. 353 A). Può darsi che l'ordine dei nomi nel prologo sia stato influenzato dal passo della *Vita* stessa dove si parla di Leone e Costantino.

(51) MANSI XIII, col. 208 D, 349 DE; cf. GERO, *Constantine V*, cit., p. 95.

(52) Cf. p. 46 e nota 21. CAIETANUS, *Vitae SS. Sicularum*, II, cit., *Animadversiones*, p. 6, riferisce che il traduttore, J. Sirmond, ha tenuto presente i codici: Vaticano (evidentemente l'866), di Grottaferrata (l'attuale *Vat. gr.* 1641) e di Messina.

(53) F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933 (Byzantinoslav. Suppl., I), pp. 307-310.

(54) Cf. pp. 4, 9-13.



tato di una censura e che nella descrizione del vescovo dovesse concentrarsi la parte più esplicitamente iconoclasta della *Vita*, che è stata perciò eliminata<sup>(55)</sup>, lasciando a Leone la sola parte di nemico del mago, le cui prodezze, evidentemente, erano troppo attraenti per essere del tutto abbandonate all'oblio.

Allo stesso modo si può spiegare perché l'episodio dello ξόανov contro le eruzioni dell'Etna, cui accenna soltanto la lettera del prefetto, non sia compreso nella narrazione che precede la lettera stessa<sup>(56)</sup>. È quasi ovvio immaginare come un episodio simile si prestasse a funzionare come una specie di manifesto contro l'«idolatria» iconofila. Ne è rimasto l'accento della lettera, che non conteneva nulla di insolito nel genere agiografico.

Con tali premesse, prendere come punto di riferimento per la datazione della *Vita* il VII Concilio ecumenico non ha più senso. Del resto il Niceno II, che decretò la prima restaurazione delle immagini, persino in ambiente iconodulo fu riconosciuto come ecumenico abbastanza tardi<sup>(57)</sup>.

E se non meraviglia più che i due imperatori della *Vita* possano essere Leone III e Costantino V, una volta eliminato come *terminus ante quem* il Concilio del 787, non si può nemmeno escludere che essi siano l'iconoclasta Leone V l'Armeno (813-820) e suo figlio Simbazio, al quale il padre, salito al trono, cambiò il nome in Costantino<sup>(58)</sup>, segno di una tendenza ad imitare il comportamento dei due imperatori isaurici sottolineata dalle fonti storiche<sup>(59)</sup>.

Io credo tuttavia che οἱ θειότατοι ἡμῶν βασιλεῖς della *Vita*<sup>(60)</sup> siano Leone III e Costantino V. Oltre all'influenza nel prologo dell'*horos*

(55) Non credo comunque che si trattasse di notizie concrete, storicamente valide, che sarebbero state conservate, così come è stata conservata la notizia sull'origine ravennate e sulla successione episcopale di Leone: cf. pp. 9-10.

(56) Cf. p. 6.

(57) Cf. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode*, cit., pp. 306 ss.; DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile*, cit., p. 90; G. FRITZ, art. *Nicée (II<sup>e</sup> Concile de)*, in *Dict. de Théol. Cathol.*, XI, 1, col. 441.

(58) Scriptor incertus de Leone Bardae f., in Leon. Gramm., ed. Bonn, p. 346; Theoph. Cont., ed. Bonn, p. 41; Ps.-Symeon., *ibid.*, p. 616; Genes., *Reg. I*, ed. C. LACHMANN, Bonn 1834, p. 26.

(59) Script. inc., in Leon. Gramm., ed. Bonn, pp. 346, 349, 355; Ps.-Symeon., in Theoph. Cont., ed. Bonn, p. 616. Cf. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, cit., p. 179.

(60) Cap. 9 l. 1, cap. 11 l. 1.

di Hieria e delle opere polemiche di Costantino V, si deve rilevare che il contenuto della *Vita* si ispira al complesso dell'ideologia isaurica, che condanna non solo le immagini, ma anche la magia e l'eresia in genere: la legislazione isaurica infatti rinnova la condanna contro i maghi e gli eretici<sup>(61)</sup> e perseguita gli Ebrei, costretti al battesimo<sup>(62)</sup>.

Questo per quanto riguarda l'identificazione dei due imperatori: diverso è il discorso sull'epoca di composizione dell'opera.

Il fatto stesso che i due imperatori isaurici siano inseriti in un racconto favoloso, ci porta ad un'epoca più tarda: probabilmente il periodo di Leone V, quando si riaccese la lotta contro le immagini e il sinodo iconoclasta dell'815 confermò gli atti del 754<sup>(63)</sup>. In questo periodo le figure di Leone III e Costantino V sono prese a modello dall'imperatore armeno, ed evidentemente godono di una particolare venerazione tra gli iconoclasti<sup>(64)</sup> e, forse, anche tra i non iconoclasti, se è vero che gli abitanti di Costantinopoli, minacciati dai Bulgari, all'inizio del IX secolo si riunivano a pregare intorno alla tomba di Costantino V<sup>(65)</sup>.

Altri indizi, come la probabile allusione all'argomento iconofilo delle visioni-icone<sup>(66)</sup> e, soprattutto, alcuni collegamenti con l'agiografia italogreca dell'epoca<sup>(67)</sup>, ci portano al secondo iconoclasmo come probabile data di composizione dell'opera: l'epoca di Leone V, o forse anche quella di Michele II<sup>(68)</sup>.

Non credo tuttavia si possa arrivare ad un periodo più tardo. Se

(61) Cf. sopra p. 51 e note 48, 49.

(62) Theoph. *Chronogr.*, ed. DE BOOR, I, p. 401 ll. 22-25; cf. anche BURGMANN - TROYANOS, *Appendix Eclogae*, cit., p. 102 ll. 20 ss.

(63) P. J. ALEXANDER, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos)*, in *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), pp. 40-41, 58-60; cf. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, cit., p. 180.

(64) Cf. sopra nota 59.

(65) Theoph. *Chronogr.*, ed. DE BOOR, I, pp. 496 ll. 8 ss., 501 ll. 5 ss.; cf. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, cit., p. 159.

(66) Cf. sopra pp. 47-48 e nota 24.

(67) Cf. pp. 55-61.

(68) Se si potesse avere la certezza che l'originale del prologo conteneva il ricordo di soli sei concili ecumenici, senza alcun accenno ad un settimo (cf. p. 52 e nota 51), questo potrebbe portarci all'epoca di Michele II di Amorio (820-829), che, pur essendo iconoclasta, si rifiutò di riconoscere, oltre naturalmente al Concilio di Nicea del 787, anche i due sinodi iconoclasti del 754 e dell'815: cf. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, cit., p. 181; Theoph. *Cont.*, ed. Bonn, pp. 47-48; Ps.-Symeon., *ibid.*, p. 620 ll. 16-20; Georg. Mon., *ibid.*, p. 783 ll. 7-11.



infatti Agnello di Ravenna, che termina la sua opera intorno alla metà del IX secolo<sup>(66)</sup>, ha imitato l'episodio dell'abate di S. Giovanni al Tito dalla *Vita* di Leone<sup>(70)</sup>, questa doveva avere già acquisito all'epoca una sicura e affermata notorietà.

## 7. LA VITA DI LEONE E LA VITA DI S. PANCRAZIO DI TAORMINA

Per molto tempo si è pensato che l'Italia meridionale e la Sicilia, nell'epoca della controversia sulle immagini, fossero in qualche modo, se non immuni, almeno abbastanza riparate dalle manifestazioni più violente dell'iconoclasmo e che costituissero per i monaci orientali un rifugio dalla persecuzione<sup>(1)</sup>.

La *Vita* di S. Gregorio Decapolita, che ad Otranto trova un vescovo iconoclasta<sup>(2)</sup>, dimostra invece che la situazione dei possedimenti occidentali dell'Impero rispecchiava quella d'Oriente.

Da parte sua la *Vita* di Leone di Catania, rivelandosi come documento iconoclasta, conferma tale testimonianza e, nel confronto con altri testi agiografici italogreci dell'epoca, in particolare con la *Vita* di S. Pancrazio di Taormina, suggerisce l'impressione che la polemica fra le due opposte fazioni fosse notevolmente accesa anche in Sicilia.

La *Vita* del vescovo di Taormina, che è citata da Teodoro Studita e dal patriarca Niceforo<sup>(3)</sup>, è stata datata tra il VII e l'VIII secolo<sup>(4)</sup> o

<sup>(66)</sup> P. LAMMA, art. *Agnello*, in *Diz. biografico degli Italiani*, I, Roma 1960, pp. 429-430.

<sup>(70)</sup> Cf. p. 25 e FASOLI, *Sul patrimonio della Chiesa di Ravenna*, cit. (p. 12 nota 20), p. 75.

<sup>(1)</sup> Cito soltanto, come esempio, D. G. LANCIA DI BROLO, *Storia della Chiesa in Sicilia nei primi dieci secoli del Cristianesimo*, II, Palermo 1884, pp. 155-157.

<sup>(2)</sup> F. DVORNIK, *La Vie de Saint Grégoire le Décapolite et les Slaves Macédoniens au IX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1926 (Travaux publiés par l'Inst. d'ét. slaves, V), pp. 18, 22, 41, 58.

<sup>(3)</sup> Theod. Stud. *Epist.* II, 8, 42, 72, 199 in PG 99, coll. 1136 A, 1244 D, 1304C, 1605 AB; P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958, p. 236.

<sup>(4)</sup> A. GUILLOU, *L'école dans l'Italie Byzantine*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, I, Spoleto 1972 (Settim. di st. del Centro ital. di st. sull'Alto Medioevo, 19), pp. 304-305, assegna la *Vita* di S. Pancrazio al VII o all'inizio dell'VIII secolo ma non tiene conto del fatto che la difesa delle immagini in essa contenuta presuppone le lotte iconoclaste già in fase avanzata.

tra l'VIII e l'inizio del IX secolo <sup>(5)</sup>, datazione, quest'ultima, che considero più probabile <sup>(6)</sup>, pur non escludendo che alla formazione della sua trama concorrano leggende anteriori <sup>(7)</sup>.

L'opera, ben nota, anche se tuttora inedita, per il suo contenuto di propaganda a favore delle immagini, rappresenta, per certi aspetti in maniera speculare, l'opposto della *Vita* di Leone

La cultura profana, quella degli Ἕλληνες, che il decreto di Hieria considera ispirata da Satana e ispiratrice della idolatria iconofila <sup>(8)</sup>, e che la *Vita* di Leone rifiuta, concentrando tutta la sua ostilità nella rappresentazione di Eliodoro <sup>(9)</sup>, è invece assimilata e cristianizzata nella *Vita* di Pancrazio.

<sup>(5)</sup> È. PATLAGEAN, *Les Moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales (VIII<sup>e</sup> - IX<sup>e</sup> siècles)*, in *Studi Medievali*, s. III, 5 (1964), pp. 588, 594.

<sup>(6)</sup> Oltre alle citazioni da parte di autori del secondo iconoclasmo (v. nota 3), elementi utili per la datazione dell'opera sono l'influenza della legislazione isaurica contro Ebrei e Montanisti, che nella *Vita*, più dei pagani, sono i nemici di Pancrazio, e la difesa delle immagini che costituisce uno dei motivi conduttori dell'opera: cf. PATLAGEAN, *Les Moines grecs d'Italie*, cit., pp. 581, 588; H. USENER, *Eine Spur des Petrus-evangeliums*, in ID., *Kleine Schriften*, IV, Berlin 1913, pp. 418-421; C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Toronto-Buffalo-London 1972, pp. 137-138. Secondo ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus*, cit., p. 12 nota 2, il cosiddetto Vangelo di Pietro in difesa delle immagini citato nella *Noutheoria* di Giorgio Ciprio, composta tra 750 e 775, potrebbe essere quello inserito nella *Vita* di Pancrazio e studiato da Usener (v. sopra). In tal caso, la *Vita* di Pancrazio sarebbe databile alla metà dell'VIII secolo. Ma un particolare della *Vita* potrebbe indicare un'epoca più tarda, posteriore al Concilio di Nicea del 787. Pancrazio si serve della croce e di tre icone per sconfiggere il re calabro Aquilino che attacca Taormina: i passi salienti dell'episodio sono editi, dal *Vat. gr.* 1591, ff. 95<sup>v</sup>-97<sup>v</sup>, a commento di un canone in A. ACCONCIA LONGO, *Canones Iulii*, in *Analecta Hymn. Gr. e codd. eruta Italiae infer.*, XI, Roma 1978, p. 162. Il miracolo ricorda quello della *Passio* di S. Procopio, letto, insieme ad altri testi agiografici in difesa delle immagini, durante il VII Concilio: MANSI XIII, col. 89; VAN DEN VEN, *La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée*, cit. (p. 48 nota 27), pp. 355-358, in particolare p. 358 n. 71. Non è da escludere che ad influenzare l'autore della *Vita* di Pancrazio sia stato il rilievo dato a questo testo durante il Concilio, dove notevole fu la partecipazione di prelati italo-greci: cf. MANSI, XII, col. 994. L'argomento non è comunque inoppugnabile, poiché florilegi agiografici in difesa delle immagini circolavano già prima del 787, come dimostra l'esempio di Giovanni Damasceno (cf. p. 21 nota 55).

<sup>(7)</sup> Cf. LANCIA DI BROLO, *Storia della Chiesa in Sicilia*, cit., I, Palermo 1880, pp. 41-42.

<sup>(8)</sup> Cf. p. 50 e nota 39.

<sup>(9)</sup> Cf. pp. 13-29.



Se Eliodoro, il sapiente dell'antichità, il romanziere, l'alchimista della tradizione medievale, diventa nella nostra *Vita* il mago diabolico affiliato di Satana, nella *Vita* di Pancrazio non solo troviamo inserito un vero e proprio romanzo, quello di Tauro e Menia fondatori di Taormina<sup>(10)</sup>, ma si nota anche ammirazione verso il sapere antico e compiacimento nell'accogliere tra le file dei cristiani i sapienti pagani.

Tra i discepoli di Pancrazio vi è Santippo ἀρχιφιλόσοφος e medico, che spontaneamente si converte dopo la lettura del Vangelo e diviene uno dei più stretti collaboratori di Pancrazio<sup>(11)</sup>. Un altro dei discepoli del vescovo, il diacono Neofito, è lodato per la sua capacità di scrivere in greco ed in latino<sup>(12)</sup>. E in un episodio relativo a Marciano di Siracusa, altro personaggio della *Vita*, i pagani sono definiti ἄνδρες ἑλληνες βιβλιοψηλαφηταὶ καὶ σοφοί<sup>(13)</sup>, sapienti che, poco dopo, Marciano converte. Essi insieme ai capi della città Seleuco e Gordio, illuminati dalla Grazia divina, ἦσαν . . . ἀναγνόντες βίβλους Ἀθηναίων σοφῶν ἀνδρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος<sup>(14)</sup>.

Anche le forme più ambigue del sapere profano, come l'alchimia, non sono guardate con ostilità nella *Vita* di Pancrazio. In più luoghi dell'opera si ricorda che Menia era un'alchimista e che grazie alla sua scienza in Taormina non esistevano poveri<sup>(15)</sup>. E mentre l'oro creato da Eliodoro è solo un diabolico inganno, strumento di corruzione e disordine<sup>(16)</sup>, l'oro di Menia è reale e benefico. Quando Bonifacio mette a disposizione di Pancrazio le immense ricchezze che gli vengono dalle arti della fondatrice di Taormina, il santo le rifiuta per se stesso, ma dispone che Bonifacio se ne serva per opere di bene<sup>(17)</sup>.

La stessa arte magica non è aborrita da Pancrazio, che anzi in alcuni momenti del racconto si comporta come un vero e proprio mago. Non è un'eccezione, naturalmente, nel quadro generale della let-

(10) Cf. A. N. VESELOVSKIJ, in *Sbornik otděl. russk. jazyka*, 40.2 (Petropoli 1886), pp. 73-110.

(11) Cf. *Vat. gr.* 1591, ff. 41<sup>r</sup>, 50<sup>r</sup>.

(12) *Ibid.*, f. 70<sup>r</sup>.

(13) *Ibid.*, f. 82<sup>r</sup>.

(14) *Ibid.*, f. 83<sup>r</sup>. Allude forse a Dionigi Areopagita?

(15) *Ibid.*, ff. 37<sup>r</sup>, 45<sup>r</sup>.

(16) Cf. pp. 5-6.

(17) *Vat. gr.* 1591, f. 45<sup>r</sup>.

teratura agiografica, dove spesso il miracolo è molto vicino alla magia ed il santo sembra quasi un mago più bravo degli altri <sup>(18)</sup>.

Pancrazio, ad esempio, non solo esorcizza secondo le regole liturgiche, ma è anche in grado di comandare ai dèmoni, come quando si serve di un nugolo di dèmoni in forma di corvi e di avvoltoi per sollevare il tempio di Falcone e gettarlo in mare <sup>(19)</sup>.

Nella descrizione del mago Eliodoro, come ho già detto, accanto ai lineamenti della figura di Eliodoro di Emesa elaborati dalla leggenda bizantina, si trovano anche tratti caratteristici di altri sapienti dell'antichità, come Apollonio di Tiana <sup>(20)</sup>.

È molto indicativo che un'azione di Apollonio di Tiana, che scaccia un dèmone dal corpo di un fanciullo inviandogli una lettera <sup>(21)</sup>, sia compiuta anche da Pancrazio, quando invia una lettera al simulacro del dio Lissone per costringerlo al silenzio <sup>(22)</sup>. Il gesto, molto simile alla pratica della *defixio* <sup>(23)</sup>, si collega al potere magico e costringitivo della scrittura.

Un episodio del genere si trova anche nella *Vita* di S. Simeone Salòs, una figura in cui santità e stregoneria non si distinguono molto chiaramente <sup>(24)</sup>. Fingendosi suo complice, Simeone consegna ad una fattucchiera come amuleto una tavoletta su cui ha scritto in siriano, lingua che la donna ignora, una formula che le impedirà di continuare a svolgere i suoi malefici <sup>(25)</sup>.

Nella *Vita* di Leone invece è il mago ebreo che si serve della scrittura per evocare il diavolo, come nelle narrazioni di Elladio e di Teofilo analizzate da Radermacher <sup>(26)</sup>.

<sup>(18)</sup> Cf. MAGOULIAS, *The Lives of Byzantine Saints*, cit. (p. 27 nota 94), pp. 230-246, in particolare p. 236; A. DUCELLIER, *Il dramma di Bisanzio*, Napoli 1980, pp. 187-209, in particolare p. 200.

<sup>(19)</sup> *Vat. gr.* 1591, f. 12<sup>r</sup>.

<sup>(20)</sup> Cf. pp. 18, 26.

<sup>(21)</sup> Philostr. *Vita Apollon. Tyan.* III, 38, ed. cit., pp. 314-316.

<sup>(22)</sup> *Vat. gr.* 1591, f. 31<sup>v</sup>. L'azione è ripetuta anche a f. 35<sup>v</sup>.

<sup>(23)</sup> Cf. PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopädie*, VIII, Stuttgart 1901, coll. 2373-2377.

<sup>(24)</sup> Cf. MAGOULIAS, *The Lives of Byzantine Saints*, cit., pp. 240-241; DUCELLIER, *Il dramma di Bisanzio*, cit., pp. 205-206.

<sup>(25)</sup> Cf. L. RYDÉN, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1963 (*Acta Univ. Upsal.-St. Gr. Upsal.*, 4), pp. 162 l. 22-163 l. 6.

<sup>(26)</sup> Cf. pp. 19-21.



E se questi esempi non bastassero, c'è nella *Vita* di Pancrazio un episodio<sup>(27)</sup> che riassume egregiamente tutta l'ambiguità del cristianesimo medievale nei confronti della magia.

Da Pancrazio si reca una sacerdotessa pagana, Crise, affetta da lebbra. In cambio della guarigione Crise promette al santo di farsi cristiana, ma la sua vera intenzione è quella di provocarlo e deriderlo. Pancrazio, pur consapevole dell'inganno, finge di assecondare la donna e la guarisce, utilizzando quella che è una vera e propria pratica stregonesca: le ordina infatti di sciogliersi la cintura, «λύσον τὴν ζώνην σου», e quando la donna obbedisce, Pancrazio fa il segno della croce ed i segni della lebbra cadono a terra come squame.

L'azione, unita in modo disinvolto al segno della croce, è un caso di magia imitativa e si collega al tabù dei nodi, cui è attribuito il potere di intralciare le attività umane e causare sofferenze e morte, e alla pratica conseguente di sciogliere i nodi per alleviare il male<sup>(28)</sup>.

Invece di mostrare gratitudine, Crise afferma di aver voluto mettere alla prova Pancrazio per scoprire se egli conoscesse o no τὴν ἰατρικὴν μέθοδον, e dichiara la superiorità dei sapienti pagani che guariscono più malattie.

Il santo allora annuncia che farà qualcosa che nessuno dei sapienti lodati da Crise saprà uguagliare. Raccoglie infatti da terra le squame della lebbra e le riporta, raddoppiate, sul corpo della donna, che, finalmente pentita, ottiene la guarigione, questa volta con il solo segno e il contatto della croce.

È evidente nell'episodio, che rispecchia la confusione tra i concetti di medicina e di magia<sup>(29)</sup>, l'affermazione della superiorità del sapere

(27) Editto in parte in ACCONCIA LONGO, *Canones Iulii*, cit., p. 166, dal Vat. gr. 1591, ff. 45<sup>v</sup>-47<sup>v</sup>.

(28) Cf. FRAZER, *The golden Bough*, II (*Taboo and the Perils of the Soul*), London 1911, pp. 293-303. Artemide, ad esempio, come protettrice delle partorienti era chiamata λυσίζωνος: cf. PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopädie*, III, Stuttgart 1895, col. 1393. In Callinicos, *Vie d'Hypatios*, ed. G. J. M. BARTELINK, Paris 1971 (*Sources Chret.*, 177), p. 258, vi è un episodio in cui il santo fa togliere ad un uomo che voleva convertirsi uno straccio legato intorno alla vita, sacro ad Artemide: in questo caso è rappresentato l'aspetto speculare dello stesso tabù, con i nodi utilizzati per «legare» il male: FRAZER, *ibid.*, pp. 303-310.

(29) Una confusione abbastanza diffusa, anche se la legislazione corrente cerca di distinguere i rimedi salutari, φάρμακα ὑγείαν ἐμποιοῦντα, da quelli magici, τὰ λεγόμενα φίλτρα: cfr. BURGMANN - TROIANOS, *Appendix Eclogae*, cit., p. 110.

cristiano su quello profano, che non è tuttavia rifiutato. Pancrazio non si fa scrupolo di eseguire un gesto da mago e dimostra soprattutto di essere un mago più potente dei maghi pagani, con i quali entra in una vera e propria competizione.

Allo stesso modo Marciano di Siracusa gareggia con quelli che la *Vita* di Pancrazio definisce «μηδικοὶ φάρμακοὶ» o «ἐπασιδοί», che adorano il fuoco<sup>(30)</sup> e con i sacerdoti pagani, al cui potere contrappone quello delle icone<sup>(31)</sup>.

Opposta a questa è la concezione religiosa che ispira la *Vita* di Leone, dove ai fedeli viene ricordato il detto evangelico «chiedete e vi sarà dato»<sup>(32)</sup>, senza l'intermediazione di icone o di azioni rituali, e dove il sapere magico è prerogativa diabolica del solo Eliodoro. L'unico gesto del vescovo Leone che in qualche modo si avvicini alla magia, ma ad una magia bianca, liturgica<sup>(33)</sup>, è quando egli getta il mago nel fuoco, dopo avergli legato intorno al collo l'*orarion*<sup>(34)</sup>, e le sue mani e l'*orarion* restano immuni nelle fiamme<sup>(35)</sup>.

L'episodio, nonostante l'apparenza crudele, giustificata comunque dalla pena capitale comminata ai maghi dalla legislazione corrente<sup>(36)</sup>, e che è inevitabile conclusione della carriera di Eliodoro mago ed idolatra, pone Leone su un livello ben più alto del suo antagonista. Leone è colui che compie l'atto supremo di giustizia, in un'aureola di biblico rigore, come Elia che uccide i sacerdoti di Baal sul Carmelo<sup>(37)</sup>.

In un'altra *Vita* italogreca, quella di S. Fantino il Vecchio di Tauriana<sup>(38)</sup>, composta anch'essa in periodo iconoclasta<sup>(39)</sup>, il santo ese-

<sup>(30)</sup> *Vat. gr.* 1591, ff. 82<sup>v</sup>-83<sup>r</sup>: sono chiaramente gli eredi dei magi persiani.

<sup>(31)</sup> *Ibid.*, ff. 84<sup>v</sup>-85<sup>v</sup>.

<sup>(32)</sup> Cap. 1 ll. 56-58 e cf. p. 50.

<sup>(33)</sup> Cf. DUCELLIER, *Il dramma di Bisanzio*, cit., p. 202.

<sup>(34)</sup> Cf. J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung in Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg im Breisgau 1907, pp. 562-620; ID., *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit*, *ibid.* 1924, pp. 134-143.

<sup>(35)</sup> Cap. 16 ll. 8-10.

<sup>(36)</sup> Cf. p. 51 e nota 49.

<sup>(37)</sup> III *Regn.* 18-26.

<sup>(38)</sup> *BHG* 1508.

<sup>(39)</sup> Infatti uno dei miracoli (*BHG* 1509) che seguono la *Vita* e di cui è protagonista l'autore stesso, si svolge al tempo di Leone «eretico», quasi certamente Leone III: cf. *Acta SS. Iulii*, V, Antverpiae 1727, pp. 566-567.



gue un prodigio da illusionista, mostrando agli occhi del suo padrone una scena diversa da quella reale<sup>(40)</sup>, simile alla beffa del fiume che Eliodoro fa apparire dinanzi alle donne<sup>(41)</sup>.

Non so quanto le analogie ed i contrasti che emergono dal confronto tra le *Vite* iconofile e quella di Leone siano casuali o voluti. Anche se casuali, essi sono pur sempre indicativi di una mentalità e di un atteggiamento verso alcuni aspetti della cultura e della religione che distingue profondamente le due opposte fazioni.

Se tuttavia si pensa che Pancrazio, nonostante che una delle sue occupazioni principali sia quella di abbattere templi e simulacri pagani, non si comporta molto diversamente dal mago Eliodoro, si potrebbe attribuire all'autore della *Vita* di Leone la volontà precisa di manifestare attraverso il personaggio di Eliodoro la sua condanna per un modello di santità quale è quello espresso da Pancrazio di Taormina.

Inoltre, se l'autorità di Pancrazio deriva da Pietro<sup>(42)</sup> ed a Pietro è attribuita la prima difesa delle immagini<sup>(43)</sup>, anche la *Vita* di Leone presenta una sua derivazione dal modello apostolico.

La lunga lotta del vescovo di Catania contro il mago è simile a quella di Pietro contro Simon mago che, come è detto nella *Vita*<sup>(44)</sup>, fu infine sconfitto da Pietro e Paolo insieme, secondo il contenuto degli *Atti* apocrifi dello Pseudo Marcello, che sicuramente erano ben noti in ambiente italogreco<sup>(45)</sup>.

## 8. LA FORTUNA DELL'OPERA

Un'opera mutila, dove evidenti erano le tracce di salti ed omissioni nel tessuto narrativo, ma il cui contenuto superstite esercitava ancora sui lettori un indubbio fascino, era inevitabilmente destinata ad una o più riscritture. Così è stato per la *Vita* di Leone di Catania, dopo che la

(40) *Ibid.*, pp. 557-558, cap. 8.

(41) Cf. p. 6.

(42) Cf. PATLAGEAN, *Les Moines grecs d'Italie*, cit., p. 596.

(43) Cf. USENER, *Eine Spur des Petrusevangeliums*, cit.

(44) Cap. 7 ll. 4-7.

(45) Cf. R. A. LIPSIVS, *Acta Apostolorum apocrypha*, I, Lipsiae 1891, pp. 118-176, in particolare pp. 160-166; M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, *Atti e leggende*, cit., pp. 178-179, 189-190.

censura iconofila aveva eliminato ciò che la vittoria delle immagini relegava al di fuori dell'ortodossia <sup>(1)</sup>.

Il pregio principale della *Vita* qui edita è proprio quello di rappresentare lo stato redazionale più vicino alla *Vita* primitiva e di svelare apertamente il suo carattere frammentario, soprattutto nella tradizione del *Vat. gr.* 1641, con il suo lungo e complesso prologo <sup>(2)</sup>.

Essa non è comunque, tra le *Vite* conosciute, quella più ricca di informazioni e, soprattutto, non è direttamente da essa che derivano le altre, come dimostra la collocazione dell'episodio di Crise e del cavallo bianco e della beffa ai soldati <sup>(3)</sup>.

La nostra *Vita* è la sola in cui l'inganno del cavallo bianco e della pietra trasformata in oro sia la prima delle imprese del mago. In tutte le altre, concordemente, esso è posto verso la fine della narrazione, dopo la seconda fuga del mago da Costantinopoli <sup>(4)</sup>. Dal punto di vista logico la collocazione dell'episodio è indifferente. Si deve tuttavia osservare che la lettera del prefetto agli imperatori, che riassume le malefatte precedenti del mago ed anzi contiene anche l'accento ad un episodio scomparso <sup>(5)</sup>, non parla di Crise e del cavallo bianco. Io credo perciò che l'episodio nell'originale dovesse trovarsi verso la fine dell'opera.

Allo stesso modo, la distruzione dell'idolo venerato da Decio compiuta da Leone, che al suo posto innalza una croce, sta nella nostra *Vita* alla fine <sup>(6)</sup>, mentre nelle due *Vite* editate dal Latyšev si trova all'inizio, insieme alle altre poche informazioni sulla figura del vescovo <sup>(7)</sup>, accompagnata dalla notizia, assente nella nostra *Vita*, che il santo fondò oltre al tempio dei SS. Quaranta Martiri anche una chiesa in onore di S. Lucia, dove egli stesso fu sepolto.

Anche nella *Vita BHL* 4838 il ricordo generico di chiese fondate o

<sup>(1)</sup> Cf. pp. 50-53.

<sup>(2)</sup> Cf. pp. 46-52.

<sup>(3)</sup> Cf. pp. 5, 27-28.

<sup>(4)</sup> LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., pp. 23-24; ID., *Menol. anon. byz.*, I, cit., pp. 115-116 (qui molto abbreviato); RAFFIN, *La Vita metrica*, cit., pp. 44-46, vv. 236-305 (manca la beffa ai soldati); CAJETANUS, *Vitae SS. Sicularum*, II, cit., p. 17.

<sup>(5)</sup> Cf. p. 5.

<sup>(6)</sup> Cf. p. 9.

<sup>(7)</sup> LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., pp. 14-15; ID., *Menol. anon. byz.*, I, cit., p. 112.



restaurate da Leone si trova più o meno nello stesso ordine, prima che sia introdotta la figura di Eliodoro<sup>(8)</sup>. E la notizia del Sinassario Sirmondiano, che come vedremo deriva da una fonte diversa dalle *Vite* edite da Latyšev e dalla nostra, parla dell'idolo distrutto e di un tempio in onore di S. Lucia innalzato dal vescovo<sup>(9)</sup>.

Infine, nelle due *Vite* edite da Latyšev e nella notizia del Sinassario, dopo l'uccisione di Eliodoro, Leone viene invitato a Costantinopoli, dove gli imperatori lo accolgono con grandi onori. Il particolare potrebbe essere l'aggiunta di una redazione orientale della *Vita*. Infatti lo riportano la *Vita BHG 981b*, composta sicuramente in Oriente, come dimostra il passo in cui si dice che Catania si trova ἐν ὀπίους Πανόπου<sup>(10)</sup>, la *Vita BHG 981c* inclusa nel menologio imperiale e la notizia del sinassario<sup>(11)</sup>, anche esse sicuramente orientali.

A questo proposito è molto interessante rilevare che, mentre il redattore della *Vita BHG 981b* ha sentito la necessità di cambiare il nome degli imperatori Leone e Costantino<sup>(12)</sup>, nella *Vita BHG 981c* e nella notizia del Sinassario troviamo di nuovo i nomi di Leone e Costantino<sup>(13)</sup>, segno che in Oriente circolava almeno un'altra redazione della *Vita* che conservava i due nomi secondo la tradizione più anti-

Per tornare alla notizia del viaggio di Leone a Costantinopoli, accolta anche nel canone in suo onore composto da Giuseppe Innografo<sup>(14)</sup>, essa potrebbe essere, come ho già detto, l'aggiunta di una redazione orientale della *Vita*, intesa a nobilitare in tal modo un santo di provincia. Ma, in fondo, anche se manca nel nostro testo, essa poteva

(8) CAIETANUS, *Vitae SS. Sicularum*, II, cit., p. 15.

(9) H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, adiectis synaxariis selectis*, Bruxellis 1902 (*Propylaeum ad Acta SS. Novembris*), col. 479.

(10) LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., pp. 25-26: l'editore, *ibid.*, pp. VIII-XIX, ritiene che la *Vita BHG 981b* sia la più antica e che sia stata scritta in Sicilia, ma cf. E. FOLLIERI, *Per l'identificazione del grammatikòs Leone Siculo con Leone di Centuripe*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.* n.s. 24 (1987), p. 140 e nota 62.

(11) LATYŠEV, *Menol. anon. byz.*, I, cit., p. 117; *Synax. Eccl. CP.*, cit., col. 480.

(12) Cf. p. 44.

(13) *Synax. Eccl. CP.*, cit., col. 480; LATYŠEV, *Menol. anon. byz.*, I, cit., p. 114 l. 7.

(14) *Μηναῖα τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ*, III, ἐν Ῥώμῃ 1896, pp. 623-628, ode VI e VIII, 2° tropario. Nel 3° tropario dell'ode IX, l'Innografo ricorda anche la costruzione della chiesa di S. Lucia, dove fu sepolto il santo.

trovarsi nella *Vita* primitiva, ispirata all'ideologia religiosa e civile dei due imperatori isaurici<sup>(15)</sup>, dove l'omaggio imperiale avrebbe rappresentato la giusta conclusione della carriera di un iconoclasta impegnato. Per di più, utilizzando ancora il confronto con la *Vita* di S. Pancrazio di Taormina<sup>(16)</sup>, mentre il biografo del santo di Taormina guarda a Roma, dove fa andare il successore di Pancrazio per l'investitura, quello del santo di Catania sottolinea i suoi legami con Costantinopoli<sup>(17)</sup>, dove si svolge parte della vicenda.

Ho esaminato le differenze tra le varie redazioni della *Vita*<sup>(18)</sup> per tentare di ricostruirne il percorso dalla fonte originaria ai testi pervenuti.

Da una *Vita* iconoclasta, che io immagino molto più complessa come trama del racconto pervenutoci, una *Vita* nel genere di quella di S. Pancrazio di Taormina, è stata tratta quella che si può definire la *Vita* censurata, in cui sono stati eliminati tutti gli episodi troppo apertamente iconoclasti e sono rimasti il prologo rimaneggiato, poche notizie biografiche sul protagonista e la parte relativa alle gesta del mago Eliodoro. Da questa *Vita* censurata, redatta certamente prima della composizione del canone di Giuseppe Innografo, morto nell'886, che celebra l'ortodossia di Leone<sup>(19)</sup>, derivano tutte le *Vite* fin qui esaminate.

La *Vita* qui edita si può considerare ciò che resta dell'esemplare censurato, con l'omissione o lo spostamento di alcuni episodi, ma senza una rielaborazione vera e propria.

La *Vita* BHG 981b, tratta da un codice di Mosca, proveniente dalla Grande Lavra del Monte Athos, è invece una riscrittura colta, che tuttavia presenta molti collegamenti testuali con la nostra, segno che il rimaneggiamento è stato eseguito su un esemplare molto simile, che differiva nell'ordine degli episodi e per la presenza di alcuni particolari in più. Escludo comunque che la *Vita* BHG 981b, nonostante la sua apparenza più armoniosa e scorrevole, che dà un'impressione di com-

(15) Cf. pp. 43-55.

(16) Cf. pp. 55-61.

(17) E. PATIAGEAN, *Les Moines grecs d'Italie*, cit., pp. 582, 596.

(18) È esclusa da questo esame la *Vita* BHG 981d del codice *Lesb. S. Ioann.* 7.

(19) *Μηναία*, III, cit., p. 624, ode III, 1° tropario. Sulla data di morte di Giuseppe: E.I. TOMADAKIS, *Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον*, ἐν Ἀθήναις 1971, pp. 42-43.



pletezza, possa aver influenzato la nostra. Infatti, a parte quelle differenze di contenuto sottolineate pocanzi, negli episodi corrispondenti la *Vita* orientale non contiene, rispetto a quella qui edita, nulla di più che non sia attribuibile alle capacità letterarie e alla cultura del suo redattore.

E ciò anche senza voler tener conto delle differenze come il prologo e i nomi degli imperatori Leone e Costantino<sup>(20)</sup> che costituiscono l'elemento più interessante della *Vita BHG 981*, paragonabile ad una vera e propria *lectio difficilior*.

La redazione colta della *Vita*, composta lontano dalla Sicilia, sembra sia testimoniata anche in un codice italogreco del XII secolo, lo *Scorial. y. II. 6*<sup>(21)</sup>, proveniente dal monastero di S. Pietro di Agrò<sup>(22)</sup>.

Inoltre dalla *Vita BHG 981b* deriva, e lo dimostrano numerose coincidenze testuali, la *Vita BHG 981c* in versi politici, dal *Mess. gr. 30*<sup>(23)</sup>, composta prima del 1307, data del codice<sup>(24)</sup>.

Un'altra rielaborazione, molto abbreviata, di un testo simile alla *Vita BHG 981b*, è quella inserita nel menologio imperiale, composto per Michele IV Paflagone, nella prima metà, quindi, dell'XI secolo<sup>(25)</sup>. In essa molti particolari sono stati cancellati e i riferimenti storici sono del tutto marginali. E forse sta proprio qui l'interesse di questa redazione della *Vita*, che è la conferma più evidente del successo del racconto e dei motivi che lo hanno determinato: la favola di Eliodoro, con il solo schermo dell'inserimento nel genere agiografico, entra con tutti gli onori nel menologio imperiale.

<sup>(20)</sup> Cf. pp. 44, 46-52.

<sup>(21)</sup> G. DE ANDRÉS, *Catálogo de los Códices Griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, II, Madrid 1965, pp. 200-202.

<sup>(22)</sup> G. MERCATI, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, Città del Vaticano 1935 (Studi e Testi 68), pp. 265-266.

<sup>(23)</sup> RAFFIN, *La Vita metrica*, cit., pp. 37-48. Questo testo, interessante per la forma letteraria, purtroppo non riconosciuta dall'editore che corregge inutilmente forme demotiche, merita una nuova edizione che spero di poter condurre a termine al più presto.

<sup>(24)</sup> Cf. MANCINI, *Codices Graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris*, Messanae 1907, p. 51, data erroneamente il codice al 1308.

<sup>(25)</sup> F. HALKIN, *Le mois de janvier du « ménologe impérial » byzantin*, in *Anal. Boll.* 57 (1939), pp. 225-236.

In Oriente la tradizione anteriore alla *Vita BHG* 981b ha lasciato traccia anche nella notizia del Sinassario, dove sono nominati gli imperatori Leone e Costantino<sup>(26)</sup>, come nella nostra *Vita*. E, forse, da una tradizione anteriore persino alla censura del testo dipende la leggenda costantinopolitana che vuole Eliodoro costruttore dell'*Anemodulion* al tempo di Leone «Siro»<sup>(27)</sup>.

Quanto alla *Vita BHL* 4838, composta in periodo normanno da un autore che ha ampliato a dismisura alcune parti del racconto<sup>(28)</sup>, e rimaneggiata dal traduttore latino<sup>(29)</sup>, essa vale soprattutto come testimonianza di un interesse immutato per la favola del mago di Catania in un periodo in cui si assiste al passaggio di notizie della leggenda di Eliodoro alla leggenda virgiliana<sup>(30)</sup>.

## 9. LA LINGUA

Il lessico della *Vita*, che pure non presenta la ricchezza di neologismi della *Vita* di S. Pancrazio, mostra tuttavia alcune particolarità interessanti, che vanno dalla trasformazione fonetica e morfologica del termine, alla trasformazione semantica, al neologismo vero e proprio.

Ad esempio ἀμβάσιον (10, 18) deriva – così come ἀμβαίνω da ἀναβαίνω, ἀμβασίς da ἀνάβασίς<sup>(1)</sup> – da ἀναβάσιον, termine che si incontra in Teofane<sup>(2)</sup> ed indica la scala o il passaggio attraverso il quale si accede da un luogo ad un altro. In questo caso indica il percorso in discesa, o più probabilmente la scala, che porta nelle acque del bagno.

Ἀναφορά (8, 5) nel linguaggio giuridico indica la *relatio ad principem vel iudicem*<sup>(3)</sup>, e infatti è così chiamata la lettera che il prefetto

(26) *Synax. Eccl. CP.*, cit., col. 480.

(27) Cf. pp. 16-17.

(28) Cf. p. 3 nota 3, pp. 11-12.

(29) Cf. CAIETANUS, *Vitae SS. Siculorum*, II, cit., *Animadversiones*, p. 9; FOLLIERI, *Per l'identificazione*, cit., pp. 140-141.

(30) Cf. pp. 29-36.

(1) Cf. *Thesaurus Graecae Linguae* ab H. STEPHANO constr. (da ora: *Thesaurus*), rist. Graz 1954, s. vv. ἀμβαίνω, ἀμβασίς.

(2) Theoph. *Chronogr.*, ed. cit., p. 450 l. 22; *Thesaurus*, s.v.; DU CANGE, *Glossarium*, cit., s.v.

(3) *Thesaurus*, s.v.; DU CANGE, *Glossarium*, s.v.



di Catania invia agli imperatori per riferire sui crimini di Eliodoro. Dal linguaggio giuridico è tratto anche ἀπολογία (9, 6-7), «difesa»<sup>(4)</sup>, insieme ad altri termini abbastanza comuni, come δίκη (11, 2: κεφαλικὴ δίκη), ἐκδικέω (14, 6), κατακρίνω (11, 2), e ζήτησις (7, 1; 8, 2; 12, 4), che qui significa sempre «inchiesta giudiziaria»<sup>(5)</sup> ed è usato costantemente nella formula ζητήσεως γεναμένης col genitivo αὐτοῦ (7, 2) o con κατ' αὐτοῦ (8, 2; 12, 5), mentre il verbo ζητέω può avere sia il significato generico di «cercare» (1, 56-57; 3, 4) sia di «ricercare» in senso poliziesco (9, 13-14).

Dal linguaggio marinaro, oltre ai comuni ἀποπλέω (9, 8), ναῦς e ναύτης, a δαπάνη (12, 8), che indica le provviste per il viaggio, e all'uso di ἔλκω sia nel significato di tirare a riva (9, 10-11; 11, 12) sia di spingere in acqua la nave (12, 11-12), si incontra il termine medievale πρωτελάτης<sup>(6)</sup>, sminuito nel significato, poiché, usato al plurale (12, 7) sembra qui equivalente a ναύτης.

A proposito di termini marinari, suscita qualche perplessità il verbo, nella forma media, μετεωρίζομαι. Dal contesto in cui esso è inserito (12, 2) io lo intenderei nel senso di «prendere il largo»<sup>(7)</sup>: infatti Eliodoro, inseguito dai Catanesi che vogliono bruciarlo vivo, è costretto a fuggire e si mette in salvo disegnando la nave che si materializza per l'intervento del demone<sup>(8)</sup>. Invece il redattore della *Vita BHG* 981b scrive: ... πρὸς τὸν αἰγιαλὸν ἐπορεύθη μεγαλοφρονῶν ἅμα καὶ σφόδρα γαυρούμενος ἐφ' οἷς ἔμελλε δοῦν<sup>(9)</sup>, intendendo, evidentemente, il verbo μετεωρίζομαι nel significato di «insuperbirsi»<sup>(10)</sup>. Io credo che questa sia un'ulteriore prova del fatto che la *Vita BHG* 981b è la riscrittura di un testo strettamente imparentato con la *Vita* qui edita<sup>(11)</sup>.

Da rilevare è anche la presenza di τὰ πρύμνα (invece di ἡ πρύμνα, πρύμνη, o di τὰ πρυμνά), neutro plurale che presuppone un singolare πρύμνος o πρύμνον<sup>(12)</sup>, e, per analogia con il precedente, τὰ πρῶρα invece di ἡ πρῶρα (12, 7-8).

<sup>(4)</sup> *Thesaurus*, s.v.; DU CANGE, *Glossarium*, s.v.

<sup>(5)</sup> *Thesaurus*, s.v.

<sup>(6)</sup> Cf. DU CANGE, *Glossarium*, s.vv. πρωτελάτης, ἐλασία.

<sup>(7)</sup> *Thesaurus*, s.v. μετεωρίζομαι.

<sup>(8)</sup> Cf. pp. 7-8, 24-25.

<sup>(9)</sup> LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., p. 21 ll. 20-21.

<sup>(10)</sup> *Thesaurus*, s.v. cit.

<sup>(11)</sup> Cf. pp. 61-66.

<sup>(12)</sup> Cf. *Thesaurus*, s.v. πρυμνός, da Esichio.

Invece di ἡ ἵπποδρομία, «corsa di cavalli»<sup>(13)</sup>, o di ὁ ἵππόδρομος, «ippodromo» letteralmente, ma anche «corsa»<sup>(14)</sup>, il nostro testo utilizza un sostantivo neutro τὸ ἵπποδρομίου, che, se non è chiaramente riconoscibile nel genitivo assoluto ἵπποδρομίου ὄντος (5, 3), lo è invece poche righe dopo con πρὸς τὰ τοῦ βασιλέως ἵπποδρομία (5, 20-21), che solo il codice *Angel. gr.* 108 corregge in ἵπποδρόμια<sup>(15)</sup>.

Molto comune nel medioevo è il vocabolo μανίαξ, o μανιάκης, μανιάκις (14, 12), che significa «collana»<sup>(16)</sup>.

Un latinismo, πόρτα<sup>(17)</sup>, è in una parte della tradizione manoscritta, mentre l'altro filone presenta il classico πύλη<sup>(18)</sup>.

Il derivato dal latino πρωτοκούρσωρ (9, 3; 10, 1) e στρατόρισα (13, 1-2; 14, 16), del cui significato ho già parlato<sup>(19)</sup>, sono termini tipicamente medievali. Il latinismo σπεκουλάτωρ (14, 11), che si incontra già nel greco del Nuovo Testamento<sup>(20)</sup>, ha qui acquisito il significato di «boia», «carnefice»<sup>(21)</sup>.

Il termine ἀρειομανίτης (1, 27) proviene dal linguaggio specifico delle dispute teologiche<sup>(22)</sup>, mentre all'ambito ecclesiastico e liturgico appartengono νάρθηξ (16, 2), che ha qui già preso il significato architettonico di «pronaos», «nartece»<sup>(23)</sup>, οὐράριον (16, 3. 8. 9), che deriva,

(13) *Ibid.*, s.v.

(14) *Ibid.*, s.vv.

(15) Sul codice *Angel.* e la sua tendenza a correggere forme popolari, cf. p. 78.

(16) *Thesaurus*, s.v. μανιάκης; DU CANGE, *Glossarium*, s.v. μανίαξ; E. KRIARAS, *Λεξικὸν τῆς μεσαιωνικῆς ἐλληνικῆς δημώδους γραμματείας*, IX, Thessaloniki 1985, s.vv. μανιάκης, μανιάκι(ο)ν; cf. anche S. B. PSALTES, *Grammatik der Byzantinischen Chroniken*, Göttingen 1913 (da ora: PSALTES), pp. 166-168. Dal genitivo plurale presente nel testo si dovrebbe risalire al nominativo μανίαξ ma, date le possibili irregolarità delle declinazioni nel medioevo, non si può escludere che il nominativo sia μανιάκης, μανιάκις.

(17) DU CANGE, *Glossarium*, s.v.

(18) Cf. app. crit. a 17, 10.

(19) Cf. pp. 42-43. PSALTES, p. 268, riporta la grafia con omega στρατόρισα-  
ωρα.

(20) Marc. 6, 27; cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, nuova ed. F. REHKOPF, ed. ital. G. PISI, Brescia 1982 (da ora: BLASS-DEBRUNNER), pp. 58-61, 172-174.

(21) Cf. DU CANGE, *Glossarium*, s.v.

(22) LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, cit., s.v.

(23) DU CANGE, *Glossarium*, s.v.



con l'oscuramento di *o* in *u*<sup>(24)</sup>, da ὀράριον o ὠράριον<sup>(25)</sup>, la stola sacerdotale o vescovile<sup>(26)</sup>, e σημαντήρ (17, 11), che indica il «simandro»<sup>(27)</sup>.

Ho già parlato<sup>(28)</sup> del significato di στοιχεῖον (8, 24) nel linguaggio della magia, dove, accanto ai comuni μάγος, μαγεία, ἐπαιδία<sup>(29)</sup>, è da segnalare la forma, che preferisco non correggere, φάρμακος (3, 2; 5, 30), «mago», invece di φαρμακός<sup>(30)</sup>, e il significato di φίλτρον (7, 27; 8, 17), che non è tanto il filtro amoroso, quanto la passione indotta dalla magia<sup>(31)</sup>.

Un altro cambiamento di accento è in πτυελοῦ (13, 3) invece di πτυέλου<sup>(32)</sup>.

Tipicamente bizantino è l'impiego di πόλις per indicare non solo genericamente una qualsiasi città (ad esempio, 1, 35; 2, 7; 5, 2), ma anche Costantinopoli, la città per eccellenza (ad esempio, 5, 20; 10, 21, dove Πόλις è scritto con la maiuscola), ed è notevole che la parola, declinata in genere regolarmente, presenti in 10, 21 un genitivo τῆς Πολέου<sup>(33)</sup>, testimoniato anche nella *Vita* metrica BHG 981c, che non mi sembra opportuno correggere<sup>(34)</sup>.

Un'altra innovazione si riscontra in Κροτώνην (12, 14) invece di Κρότωνα<sup>(35)</sup>.

(24) PSALTES, pp. 38 ss.

(25) Anche la forma con la grafia ὀράριον è testimoniata nei codici: cf. app. crit. a 16, 3. 8. 9.

(26) DU CANGE, *Glossarium*, s.v. ὠράριον.

(27) *Ibid.*, s.v. σημαντρον.

(28) Cf. p. 16 nota 18.

(29) Cf. il titolo dell'opera; 3, 7; 5, 7. 31; 6, 2. 10. 11. 13; 7, 5. 12; 8, 12. 14. 17. 21; 13, 11; 14, 1; 16, 4.

(30) *Thesaurus*, s.v.

(31) *Ibid.*, s.v.

(32) *Ibid.*, s.v. πτύαλον. Solo il codice *Angel. gr.* 108 corregge πτυέλου, ma cf. p. 78.

(33) È abbastanza frequente che nel greco postclassico e medievale i nomi della terza declinazione prendano le desinenze della prima e della seconda: cf. PSALTES, pp. 177-179. Nei papiri si incontrano i genitivi τῆς πόλις o τῆς πόλιος: cf. F. T. GIGNAC, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, II, Milano 1981, p. 75.

(34) RAFFIN, *La Vita metrica*, cit., p. 43 v. 208, corregge con πόλεως e riporta in apparato πόλεου: non ho controllato il codice, ma per il metro sarebbe andato bene πολέου.

(35) Cf. PSALTES, pp. 177 s.

I nomi di origine ebraica (1, 17-18) o comunque straniera, come Γάσπαρ (3, 23. 27) non sono declinati<sup>(36)</sup>.

Alcune parole presentano nei codici una grafia incerta: ad esempio, oltre al già ricordato οὐράριον – ὀράριον, il nome proprio Χρῦσις – Χρύσης (5, 4. 8. 29)<sup>(37)</sup>, il sostantivo τρῆμα o τρύμα (14, 12)<sup>(38)</sup>, il composto ζυγοσταθμέω (6, 14)<sup>(39)</sup>, che si trova anche nella forma ζυγῶ σταθμέω<sup>(40)</sup>.

Da segnalare ancora è l'uso del verbo αὐτομολέω (14, 15-16) nel senso di «ribellarsi», detto di una sommossa popolare<sup>(41)</sup>, e quello del sostantivo τρίκλινος (13, 2), che, mi sembra, serve a distinguere un'abitazione di un certo livello<sup>(42)</sup>.

L'unico vero *hapax* del testo si incontra nella frase ingiuriosa e sprezzante che la *stratorissa* Talia rivolge ad Eliodoro: Βλέπετε<sup>(43)</sup>, dice Talia, οἶος μάνδραξ καὶ οἶον αἰνιγμα. . . (13, 5). Il senso dispregiativo della frase è chiaro, ed è stato reso nel passo corrispondente della *Vita BHG* 981b con: Βλέπετε . . . οἶον κάθαρμα καὶ βδέλυγμα. . .<sup>(44)</sup>, parole più ricercate che rispecchiano lo spirito della frase, ma che tuttavia non sappiamo quanto rispettino il significato letterale di μάνδραξ e di αἰνιγμα.

Dei due termini usati, αἰνιγμα, oltre al senso di «enigma», «detto oscuro», può significare anche «prodigio», «portento», oppure «insidia»<sup>(45)</sup>. Nel contesto della frase, perciò, potrebbe alludere alle capacità stregonesche di Eliodoro, oppure avere press'a poco il significato di «imbrogliatore».

<sup>(36)</sup> *Ibid.*, pp. 170 ss. Sembra non declinato anche Μάνεντι (1, 43) invece di Μάνεντος, *ibid.*, p. 150, a meno che questo genitivo non presupponga un nominativo Μάνεντις o Μάνεντης: cf. *ibid.*, p. 166.

<sup>(37)</sup> Cf. *Psaltēs*, pp. 166 ss.

<sup>(38)</sup> *Thesaurus*, s. vv. τρῆμα e τρύμη.

<sup>(39)</sup> *Ibid.*, s.v.

<sup>(40)</sup> Cf. app. crit. ai luoghi indicati.

<sup>(41)</sup> *Thesaurus*, s.v., riporta il significato di «disertare».

<sup>(42)</sup> Nella *Vita BHG* 981b, *Latyšev, Hagiographica*, cit., p. 22 l. 15, è scritto: τοῦ οἰκήματος προκύψασα, dove οἶκημα può significare sia «dimora» sia «stanza». Nella nostra *Vita* mi sembra che l'uso di τρίκλινος sia un espediente per descrivere con immediatezza la dimora di una persona di rango.

<sup>(43)</sup> Sull'uso discorsivo di βλέπετε, che non influisce sulla costruzione della frase, cf. *Blass – Debrunner*, p. 439.

<sup>(44)</sup> *Latyšev, Hagiographica*, cit., p. 22 l. 19.

<sup>(45)</sup> *Thesaurus*, s.v.



Più complesso è il discorso su μάνδραξ, che non si trova in nessuno dei lessici da me consultati. Si tratta sicuramente di un insulto, e il tono spregiativo è reso evidente dal suffisso in -αξ<sup>(46)</sup>. Quanto alla sua derivazione e significato, posso solo avanzare delle ipotesi.

Un possibile accostamento è con μάνδρα, «mandria», «recinto per il bestiame», e, con l'aiuto del κάθαρμα, «sudiciume», impiegato in corrispondenza di μάνδραξ nella *Vita BHG* 981b, gli si può dare il significato di una definizione idiomatica che trova ancor oggi icastiche corrispondenze nelle lingue moderne.

Ma, a proposito di un mago come Eliodoro, si potrebbe anche pensare a una derivazione da μανδραγόρας, la pianta che dalla notte dei tempi ha avuto a che fare con la magia, usata per procurare la fecondità, per suscitare la passione amorosa, e come talismano e strumento di numerose pratiche magiche<sup>(47)</sup>. Il termine μάνδραξ potrebbe essere l'equivalente del μανδραγούρα, «strega», che si incontra in uno dei poemi ptochoprodromici in greco volgare<sup>(48)</sup>. Se l'accostamento fosse esatto, ma non posso escludere altre etimologie<sup>(49)</sup>, si dovrebbe ipotizzare nell'uso parlato un significato secondario di μανδραγόρας, storpiato in μάνδραξ, che, similmente al femminile μανδραγούρα, indica non solo lo strumento della magia, ma il mago stesso, così come nel latino

(46) Cf. C.D. BUCK-W. PETERSEN, *A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives*, Hildesheim-New York 1970, pp. 614 ss.

(47) Un esauriente *excursus* sulle credenze magiche intorno alla mandragora dall'antichità biblica, attraverso il mondo classico e il medioevo fino ai giorni nostri, è in J. G. FRAZER, *Jacob and the Mandrake*, in *Proceedings of the British Academy*, vol. VIII, London 1917-1918, pp. 57-79; cf. anche BIDEZ - CUMONT, *Les mages hellénisés*, cit., II, p. 165; la mandragora è compresa nell'elenco di φάρμακα proibiti (φίλτρα) nell'*Appendix Eclogae*: cf. ed. BURGMANN-TROIANOS, cit., p. 110.

(48) I, 211, in D.-C. HESSELING - H. PERNOT, *Poèmes prodromiques en grec vulgaire*, Amsterdam 1910, p. 35; cf. KRIARAS, *Λεξικό*, cit., s.v. μανδραγόρα. L'etimologia del nome proposta da F. ΚΟΥΚΟΥΛΗΣ, *Ετυμολογικά*, in *Ἀθηνᾶ* 57 (1953), p. 213, non mi sembra attendibile.

(49) Ad esempio, da μάντις, con lo scambio tra ντ e νδ (cf. PSALTIS, pp. 94-95), con il significato di «indovino da strapazzo», in una definizione che ricorderebbe la γυνή μάντισσα καὶ φυλακταρέα καὶ ἐπαοιδίας ποιοῦσα della *Vita* di S. Simeone Salòs: cf. RYDÉN, *Das Leben des heiligen Narren Symeon*, cit. (p. 58 nota 25), p. 162 ll. 22-23.

medievale *alrauna* o *alyrumna* indica e la maga e la pianta magica<sup>(50)</sup>. L'ipotesi è seducente, ma devo ammettere che tra i peggiorativi in -αξ di cui è possibile rintracciare l'origine, ad esempio λάβραξ da λάβρος, σπίνθραξ da σπινθήρ, non esistono altri esempi di decurtazione così vistosa come tra μανδραγόρας e μάνδραξ.

In attesa quindi di un'altra e più convincente spiegazione, penso che, tra quelle esaminate, la derivazione da μάνδρα sia la più verosimile.

Accanto a queste osservazioni lessicali e grammaticali, si possono rilevare altri fenomeni di evoluzione della lingua, come la trasformazione di alcuni verbi, l'oscillazione tra le forme dei verbi in -μι e gli equivalenti in -ω, l'irregolarità nella contrazione, nelle desinenze delle persone del verbo e nell'uso discontinuo dell'aumento temporale.

Del verbo βαδίζω, che per lo più presenta forme regolari (7, 14; 8, 18. 20; 9, 10; 13, 6), appare una volta (6, 1) un participio βαδιῶν, che non ha tuttavia il significato di participio futuro e forse deriva da un presente di nuova formazione βαδιάω<sup>(51)</sup>.

Del verbo δείκνυμι e composti troviamo alcune forme della coniugazione in -μι (1, 21; 7, 21-22; 8, 19) e altre derivate da δεικνύω (3, 11; 7, 20; 8, 21).

Accanto a δίδωμι, δίδωσι, usati quasi sempre prima di un'enclitica (3, 9. 22. 26; 5, 6), troviamo anche, testimoniato dalla maggioranza dei codici, δίδω (6, 3)<sup>(52)</sup>, e a proposito di questo verbo, accanto alle forme regolari del congiuntivo, imperativo, participio e infinito aoristo (5, 8; 6, 5; 8, 2; 9, 5; 11, 4. 5; 19, 6. 8), all'indicativo sono sempre impiegate col significato di aoristo le forme del perfetto δέδωκας, δέδωκεν, δέδωκαμεν (5, 29. 32; 6, 6; 10, 2; 14, 19)<sup>(53)</sup>, tranne che nel composto παρέδωκεν (16, 7).

Anche per γίγνομαι, o meglio γίνομαι (cf. 5, 10), il perfetto indicativo è usato di preferenza al posto dell'aoristo (3, 5. 28; 4, 10. 11; 5, 16; 12, 11. 17; 15, 15), ma si trova anche la forma dell'aoristo forte ἐγένετο (11, 6; 19, 4) e, mentre all'infinito si incontra l'aoristo forte γενέσθαι (3, 4), per il participio è preferita la desinenza dell'aoristo debole (γε-

(<sup>50</sup>) Cf. FRAZER, *Jacob and the Mandrake*, cit., p. 66 e nota 3, che rimanda a C. DU CANGE, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, rist. Graz 1954, s. vv. *Alraunae* e *Alyrumnae*.

(<sup>51</sup>) Cf. PSALTES, pp. 312-313

(<sup>52</sup>) *Ibid.*, p. 238.

(<sup>53</sup>) *Ibid.*, p. 229.



ναμένης: 7, 1; 8, 2; 11, 20; 12, 5) a quella dell'aoristo forte (γενόμενοι, 1, 25, ma poco dopo, 1, 45-46 app., γενόμενον), per quanto la testimonianza dei codici sia oscillante.

La desinenza dell'aoristo debole si trova anche in ἀγάγει (9, 4), ἦλθατε (9, 14), εἶπατε (10, 7), εἶδον (10, 25)<sup>(54)</sup>.

Il verbo κάθημαι si trova una sola volta (12, 10) ed è altrove sostituito con καθέζομαι (3, 21 e 1, 39 συγκαθέζομαι) e all'aoristo con καθίζω usato in senso intransitivo (5, 10; 11, 21)<sup>(55)</sup>.

Περάννυμι, περάω è diventato περνῶ e lo troviamo (7, 15) nella forma περνοῦσιν<sup>(56)</sup>.

Φθάνω, che compare quasi sempre all'aoristo (5, 17; 6, 7; 10, 8. 11; 12, 16; 16, 2; 17, 10) e una volta al perfetto (7, 18) è diventato φθάζω<sup>(57)</sup>, come dimostra l'unica forma del presente φθάζομεν (10, 12).

In 3, 22 è da segnalare la seconda persona dell'indicativo presente non contratta, ἀρνείσαι, caratteristica frequente nel greco postclassico<sup>(58)</sup>, e in 7, 28 ἀποπηδούσας invece di ἀποπηδώσας<sup>(59)</sup>.

L'aumento dei verbi presenta qualche rara irregolarità. Del piuccheperfetto, ad esempio, che già nella *koinè* perde normalmente l'aumento<sup>(60)</sup>, si incontra sia la forma con aumento ἐκέκτητο (5, 26), sia quella senza, τετέλεστο (5, 15), τετάρακτο (13, 1).

All'imperfetto compare, in un verbo composto, un doppio aumento temporale, ἠνείχετο (7, 18), e un aumento sillabico prima della preposizione ἐπροθυμοῦντο (7, 29), e, solo nel codice *Vat. gr.* 866 (cf. 6, 8 app. crit.), un doppio aumento sillabico, ἐπεριεπάτει<sup>(61)</sup>. Infine si deve rilevare l'aoristo terzo ἐξίπτη (14, 13), che conserva il tema del presente ἐξίπταμαι, invece di ἐξέπτη.

Il futuro è ancora usato nella forma classica, ma una volta, in un discorso diretto, che quindi più della narrazione è influenzato dall'uso

<sup>(54)</sup> *Ibid.*, pp. 209-214. Per εἶδον, che i codici riportano nella forma ἴδον (ibid., p. 214), cf. anche A.N. JANNARIS, *An Historical Greek Grammar, chiefly of the Attic Dialect*, London 1897 (rist. Hildesheim 1968), p. 201 § 791.

<sup>(55)</sup> Cf. BLASS - DEBRUNNER, p. 157.

<sup>(56)</sup> PSALTES, p. 246.

<sup>(57)</sup> *Ibid.*

<sup>(58)</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>(59)</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>(60)</sup> BLASS - DEBRUNNER, p. 125.

<sup>(61)</sup> Cf. PSALTES, pp. 205-206.

parlato della lingua, troviamo la forma perifrastica con ἔχω più l'infinito del verbo: ποιῆσαι ἔχω (14, 7)<sup>(62)</sup>. Altre volte, invece del futuro, è usato il congiuntivo aoristo: θεάσησθε (9, 14; 14, 8), γνώση (13, 9)<sup>(63)</sup>.

Accanto alle modificazioni grammaticali, si osservano alcune particolarità sintattiche, molte delle quali già affermate nel greco del Nuovo Testamento. L'uso di εἰς (3, 23) come articolo indefinito<sup>(64)</sup>, ad esempio, oppure l'aggettivo indefinito τίς (3, 1: τίς Ἡλιόδωρος) posto, come un articolo, prima del nome cui si riferisce<sup>(65)</sup>. La costruzione di alcuni verbi, come καταψεύδομαι, col genitivo non della persona contro la quale si mente, ma a cui si mente (6, 12), il medio ἔχομαι invece di ἔχω<sup>(66)</sup> nel senso di «potere» (7, 24), l'uso servile di ποιέω con un infinito<sup>(67)</sup>.

Un fenomeno molto comune, e abbastanza frequente nella *Vita*, è la confusione nell'indicare lo stato in luogo e il moto a luogo tra εἰς e l'accusativo e ἐν e il dativo<sup>(68)</sup>: solo per fare un esempio, mentre in 10, 18 il moto a luogo è espresso da ἐν più il dativo, a poche righe di distanza, in 10, 23-24, lo stato in luogo è indicato con εἰς e l'accusativo.

Una volta (13, 11) il complemento di mezzo è espresso dal solo genitivo, mentre altrove, in espressioni simili (5, 31; 6, 2. 10; 7, 12; 8, 15-16. 17) il genitivo è sempre accompagnato da διὰ. Forse sarebbe opportuno correggere con il dativo (così come in 1, 6-7) ma nel semplice genitivo concordano i codici più antichi, mentre corregge con un dativo il solo *Angel. gr.* 108<sup>(69)</sup>.

Comune è l'uso dell'infinito sostantivato, preceduto dall'articolo, soprattutto al genitivo con valore finale (2, 1-2; 3, 4; 5, 13; 9, 19)<sup>(70)</sup>, oppure (9, 5-6) preceduto da una preposizione e dall'articolo<sup>(71)</sup>.

(<sup>62</sup>) *Ibid.*, pp. 216-217.

(<sup>63</sup>) *Ibid.*, p. 217.

(<sup>64</sup>) BLASS - DEBRUNNER, pp. 318-319.

(<sup>65</sup>) Cf. JANNARIS, *An Historical Greek Grammar*, cit., pp. 355-356, § 1448<sup>b</sup>.

(<sup>66</sup>) Per ἔχω, «potere», cf. BLASS - DEBRUNNER, p. 474.

(<sup>67</sup>) Cf. 10, 7; 11, 17; 13, 6; 14, 7; 15, 14.

(<sup>68</sup>) BLASS - DEBRUNNER, pp. 219, 277.

(<sup>69</sup>) Cf. p. 78. Sull'uso del genitivo invece del dativo cf. JANNARIS, *An Historical Greek Grammar*, cit., pp. 326-327, § 1247, p. 342 § 1350<sup>b</sup>.

(<sup>70</sup>) BLASS - DEBRUNNER, pp. 486-488; K. MITSAKIS, *The Language of Romanos the Melodist*, Munchen 1968 (Byz. Archiv., 11) (da ora: MITSAKIS), pp. 150-151.

(<sup>71</sup>) BLASS - DEBRUNNER, pp. 488-489; MITSAKIS, pp. 151-152.



Dall'articolo sono precedute anche brevi interrogative indirette (8, 4; 17, 13)<sup>(72)</sup>.

Una forma ricercata con l'infinito al posto dell'imperativo<sup>(73)</sup> si incontra, oltre che nella formula di saluto della lettera agli imperatori (8, 7), anche in un discorso diretto (3, 28: εἶναι). Rientra ormai nella norma anche la costruzione di un'infinitiva (3, 4) con il predicato del verbo al nominativo<sup>(74)</sup>. Un fenomeno più raro è il soggetto dell'infinitiva al nominativo: 14, 7 φλόξ, forse per attrazione di πῦρ.

Nella costruzione del periodo sono rappresentati molti tipi di proposizioni subordinate, il che indica nell'autore ambizioni stilistiche, con qualche cedimento alla paratassi<sup>(75)</sup> e all'anacoluto<sup>(76)</sup>, ad esempio in 4, 1-2; 7, 16-18; 11, 12-13, ma si nota anche una certa difficoltà nel manipolare l'architettura del periodo per l'accavallarsi di costruzioni participiali, con o senza καί.

Il genitivo assoluto, che talvolta (10, 25; 17, 7. 10) ha lo stesso soggetto della frase reggente<sup>(77)</sup>, si alterna a participi congiunti o a nominativi assoluti<sup>(78)</sup>.

Il nominativo assoluto<sup>(79)</sup>, da solo, si trova anche in 3, 26; 11, 4; 12, 10-11. 16; 14, 11; un accusativo assoluto<sup>(80)</sup> si ha in 7, 8.

Nel complesso, comunque, nonostante certe forme involute, la lingua dell'opera – che tuttavia, si ricordi, è un'opera mutila e quindi difficile da giudicare – risponde alle necessità di un'immediata comprensione da parte di un vasto pubblico.

(72) BLASS – DEBRUNNER, p. 344.

(73) *Ibid.*, pp. 466-467.

(74) *Ibid.*, pp. 491 ss.

(75) *Ibid.*, pp. 574 ss.

(76) *Ibid.*, pp. 567 ss.

(77) *Ibid.*, p. 512; MITSAKIS, p. 160.

(78) Cf. 2, 6-7. 10-14; 10, 22-23; 11, 19-20; 17, 6-8; 18, 2-6. In 2, 6-8, ad esempio, τοῦ λαοῦ συγκλονηθέντος... ἐπιζητοῦντες... οὐχ εὖρον, le costruzioni participiali al genitivo e al nominativo con lo stesso soggetto della frase principale sono complicate dalla costruzione a senso: correggere, contro la testimonianza concorde dei codici, ἐπιζητοῦντος... εὖρεν, non è opportuno, poiché un'espressione simile è testimoniata in 12, 2-3. In 2, 8-14 ad un participio congiunto all'accusativo succedono due participi, riferiti alla stessa persona, al nominativo: εὖρον... Λέοντα... κατακοσμήσαντα... φυλάξας (Λέων)... διαπληρώσας...

(79) BLASS – DEBRUNNER, pp. 567 s.; MITSAKIS, p. 160.

(80) MITSAKIS, p. 160.

## 10. I CODICI E LA TRADIZIONE MANOSCRITTA

Il *Vat. gr.* 1641, W, datato al X-XI secolo<sup>(1)</sup>, è una raccolta di testi agiografici per tutto l'anno, da settembre ad agosto<sup>(2)</sup>. Appartenuto già alla Biblioteca della Badia greca di Grottaferrata, il codice è di sicura provenienza italogreca. Contiene la *Vita* di S. Leone di Catania ai ff. 178-182.

Il *Vat. gr.* 866, V, dell'XI-XII secolo<sup>(3)</sup>, menologio di tutto l'anno<sup>(4)</sup>, è, per le sue caratteristiche grafiche, di ornamentazione e di contenuto, uno dei più noti codici italogreci<sup>(5)</sup>. Insieme ad altri testi agiografici esclusivamente italogreci, riporta anche la *Vita BHG* 981, ai ff. 4-6<sup>v</sup>, che si conclude, come altri testi nel codice<sup>(6)</sup>, con un epigramma giambico di pessima fattura. Nel codice l'ordine dei versi è spostato (sono incolonnati nell'ordine i vv. 1, 3, 2, 4), poiché evidentemente esso è copiato da un esemplare dove i versi erano distribuiti su due colonne. L'epigramma termina con un tentativo di trimetro giambico di 13 sillabe, che ricorda l'amanuense:

Τὸν μέγαν τοῦτον ἱερέα ποθήσας  
Λέοντα ἄγαν Ἰσίδωρος ὁ τλήμων  
ἱερεὺς ὄντως ζηλωτὴς τῶν ἐνθέων  
κέκτηται τούτου καὶ τὰς ἐνθέους πράξεις,  
ὧν εὐχαῖς, Χριστέ, σὺ σῶη με τὸν γραφέα.

(1) C. GIANNELLI, *Codices Vaticani Graeci, Codices 1485-1683*, in *Bybliotheca Vaticana* 1950, pp. 350-357.

(2) A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I, Leipzig 1937, pp. 286-293. Sul codice si veda anche P. CANART - V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1970 (*Studi e Testi*, 261), p. 622; M. BUONOCORE, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana* (1968-1980), II, Città del Vaticano 1986 (*Studi e Testi*, 319), pp. 916-917.

(3) R. DEVREESSE, *Codices Vaticani Graeci, III, Codices 604-866*, in *Biblioteca Vaticana* 1950, pp. 434-440.

(4) EHRHARD, *Überlieferung*, cit., I, pp. 338-346.

(5) Cf. CANART - PERI, *Sussidi bibliografici*, cit., pp. 503-504; BUONOCORE, *Bibliografia*, cit., p. 859.

(6) Cf. HAGIOGRAPHI BOLLANDIANI, et P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Catalogus codicum hagiogr. graec. Bibliothecae Vaticanae*, Bruxellis 1899 (*Subs. Hagiogr.*, 7), pp. 86-87.



L'Angel. gr. 108 (B 2.2), A, del secolo XI-XII<sup>(7)</sup>, è una collezione di testi agiografici per l'intero anno<sup>(8)</sup>, che riporta la *Vita* ai ff. 177<sup>v</sup>-182<sup>v</sup>.

Il Mess. gr. 63, M, della prima metà del XII secolo<sup>(9)</sup>, è inserito da Ehrhard tra gli «italogriechischen Panegyriken» (novembre-febbraio)<sup>(10)</sup>. La *Vita* di Leone è ai ff. 270-277.

Lo Scorial. Ω. I. 14, S, che riporta la *Vita* ai ff. 112-118<sup>v</sup>, della fine del XII secolo<sup>(11)</sup>, è una collezione agiografica<sup>(12)</sup> proveniente dal monastero dei SS. Pietro e Paolo di Itala<sup>(13)</sup>.

I cinque codici che tramandano la *Vita* BHG 981 si dividono chiaramente in due gruppi, con W M S da una parte e V A dall'altra.

La differenza fra i due rami della tradizione manoscritta è dimostrata anzitutto dal lungo prologo di W M S, che appare notevolmente abbreviato in V e A<sup>(14)</sup>, e quindi da tutta una serie di varianti, errori e omissioni reciproche, di importanza diversa e di diversa origine.

Il gruppo W M S è abbastanza omogeneo, e praticamente identico è il testo in M e S, a parte piccole varianti distintive, tanto che uno dei due è inutile nella costituzione del testo<sup>(15)</sup>.

M e S, che si caratterizzano per una serie di piccole aggiunte e correzioni chiarificatrici, non derivano comunque direttamente da W,

(7) In P. FRANCHI DE' CAVALIERI - G. MUCCIO, *Index codicum graecorum Bibliothecae Angelicae*, praef. A. PICCOLOMINI, in *Studi ital. di filol. class.* 4 (1896), pp. 144-150, il codice è datato al XII secolo, ma cf. la nota seguente.

(8) EHRHARD, *Überlieferung*, cit., I, pp. 298-301, data il codice tra l'XI e il XII secolo.

(9) A. MANCINI, *Codices Graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris*, Messanae 1907, pp. 117-122, data il codice al XIII secolo, ma cf. M.B. FOTI, *Il monastero del S.mo Salvatore in Lingua Phari. Proposte scrittorie e coscienza culturale*, Messina 1989, p. 35.

(10) EHRHARD, *Überlieferung*, cit., II, Leipzig 1938, pp. 189-192.

(11) G. DE ANDRÉS, *Catálogo de los Codices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, III, Madrid 1967, pp. 136-139, assegna il codice al XIII secolo, ma cf. la nota seguente e FOTI, *Il monastero*, cit., p. 45.

(12) EHRHARD, *Überlieferung*, cit., III, Leipzig 1939-1952, pp. 204-206, lo data al XII secolo.

(13) Cf. G. MERCATI, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, Città del Vaticano (Studi e Testi, 68), p. 265.

(14) Cf. pp. 46-52.

(15) Scelgo di eliminare S poiché esso è di qualche decennio posteriore a M e presenta piccole varianti ulteriori al testo.

come dimostrano alcune varianti, errori e omissioni di W che i due codici più tardi non riportano<sup>(16)</sup>.

Di questo gruppo sono quindi necessari alla costituzione del testo W, il codice più antico, e M, che è importante in quei casi in cui, nonostante la sua parentela con W, concorda con la tradizione di V e A.

Molto più differenziati tra di loro sono invece V e A. V, nonostante la relativa antichità, presenta, oltre alle lacune materiali dovute al deterioramento dei primi fogli del codice, molti errori, correzioni, aggiunte, omissioni, spostamenti di frasi o di parole.

Il più recente A contiene diverse correzioni al testo di natura colta e costituisce un tentativo, più accentuato che in M S, di normalizzare la lingua dell'opera<sup>(17)</sup>. Inoltre A si distingue per un curioso particolare: omette, oltre alla parte più scabrosa dell'episodio di Talia<sup>(18)</sup>, sia la beffa alle donne di Catania, quando Eliodoro fa apparire un fiume sulla loro strada, sia l'accento ad essa contenuto nella lettera del prefetto Lucio agli imperatori<sup>(19)</sup>. L'omissione è voluta e non casuale, come dimostra il raccordo tra gli episodi eseguito nella lettera<sup>(20)</sup>. Si tratta quindi di una censura, imputabile all'amanuense di A o ad un suo predecessore, che in ogni modo non ha potuto eliminare del tutto l'episodio di Talia.

Nonostante queste sue caratteristiche, A è tuttavia un testimone indispensabile nella costituzione del testo.

Quanto alle discordanze tra i due rami della tradizione manoscritta, rappresentati da W M e V A, in molti casi si tratta di errori facilmente riconoscibili, di omissioni per omeoteleuto, di semplificazioni del testo. In altri è più difficile valutare quale delle due tradizioni sia da preferire, specialmente se manca l'aiuto dell'*usus scribendi*.

Ad esempio, in 3, 11 V A hanno στήλην, da preferirsi al πύλην di W M, poiché poco dopo, 3, 16, anche W e M concordano in στήλη. E, a conferma della lezione, si parla di στήλη anche nella *Vita BHG* 981b<sup>(21)</sup>.

L'omissione di W M in 5, 7-8 è dovuta ad omeoteleuto. In 8, 23 le

<sup>(16)</sup> Cf. cap. 3, 2.5; 6, 13; 9, 6.10; 10, 6; 14, 9; 19, 1. 8.

<sup>(17)</sup> Si veda ad esempio l'apparato a 3, 28; 4, 1. 8; 5, 16. 32; 9, 8-9; 10, 5; 13, 3. 11. 12; 17, 7.

<sup>(18)</sup> Cap. 14, 3-9.

<sup>(19)</sup> Cap. 7, 8-18; 8, 18-21.

<sup>(20)</sup> Cf. l'apparato al cap. 8, 18-21.

<sup>(21)</sup> LATYŠEV, *Hagiographica*, cit., p. 16 ll. 14-15.



parole καὶ βούλεται διαπρῆσαι καὶ ἀπολέσαι τὴν πόλιν ἡμῶν di V A, che W M omettono, sono necessarie nell'economia del discorso e inoltre si ritrovano anche nella Vita BHG 981b, che a quel punto riporta: ἀπελεῖ δὲ καὶ πᾶσαν ἄρδην διαπρῆσαι καὶ ἀπολέσαι τὴν πόλιν<sup>(22)</sup>.

Ogni passo in cui W M e V A differiscono, poiché nessuno dei due gruppi rappresenta la tradizione migliore, va perciò valutato con attenzione, tenendo conto di diversi fattori.

In alcuni casi, però, nonostante la sicura parentela tra V e A, si verifica che V aggiunga alcuni particolari utili alla chiarezza della narrazione, che invece A insieme a W M omette. Si potrebbe sospettare che in un momento della trasmissione del testo di V qualcuno abbia tentato di rendere più chiaro il procedere del racconto, colmando i bruschi passaggi tipici di questa Vita. Ma in un punto almeno l'aggiunta di V trova un corrispondente nella Vita BHG 981b<sup>(23)</sup>, e quindi si dovrà ammettere che il particolare si trovava anche nel modello di questa redazione orientale della Vita e avanzare almeno come ipotesi che nella tradizione del testo di V vi sia stata una collazione con un esemplare diverso dell'opera, che non ha lasciato invece tracce in W M e A. \*

Università di Roma «La Sapienza»     Augusta ACCONCIA LONGO

<sup>(22)</sup> *Ibid.*, p. 19 ll. 7-8.

<sup>(23)</sup> Cf. *ibid.*, p. 25 ll. 28-36 con la fine del cap. 16 nel testo qui edito.

\* Lavoro svolto con fondi del Ministero per l'Università e la Ricerca Scientifica e Tecnologica, erogati attraverso l'Università di Roma «La Sapienza».

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν  
Λέοντος ἐπισκόπου Κατάνης  
καὶ περὶ τῆς ἐπαιιδίας Ἡλιοδώρου

1. Πατέρες, τέκνα καὶ ἀδελφοί, ἐκλιπαρεῖ ὑμᾶς ἡ ἀγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία, ἡ γλυκεῖα καὶ πνευματικὴ ἡμῶν μήτηρ, ἵνα ἀφέν-  
τες τὰς τῶν Ἑλλήνων βεβήλους ῥήσεις, τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ καταπεμ-  
φθείσης ἡμῖν, ὁμοίως καὶ τὰς τῶν ἀγνωμόνων Ἰουδαίων κακονοίας καὶ  
5 ἐχθίστας ὕβρεις καὶ βλασφημίας, ἃς προσῆξαν Κυρίῳ τῷ Θεῷ καὶ τῇ  
ἀσπόρως αὐτὸν τεκούσῃ, δεσποίνῃς ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου  
Μαρίας, εἴτα μετὰ τούτους καὶ τὰς τῶν θεομάχων γλώσσας ἀποπεμπο-  
μένων ἀνοσίων αἰρετικῶν, δι' ὃ ἔλθωμεν ὡς χριστιανικώτατοι καὶ  
ἐγκύψωμεν εἰς τὴν θεόπνευστον παλαιάν τε καὶ καινὴν διαθήκην, εἰς ἃς  
10 ἐστὶν ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἐξ ἧς ὁ νοητὸς παράδεισος τῆς ἐκκλησίας  
τοῖς τῆς κολυμβήθρας νάμασιν ἀρδεύεται, εἰς ἃ καταπεπόντισται ὁ εἰς  
αὐτὰ ἐμφωλεύων δράκων, ὁ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τῇ τοῦ Ἀδάμ ἐξ  
ἀρχῆθεν βάσκανος καὶ τῶν κακῶν συγγραφεύς.

Τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς μᾶλλον ἀπολαύσωμεν τῶν ἁγίων ταῖς μνήμαις  
15 καὶ ἐμφιλοχωρήσωμεν εἰς τὰς νίκας καὶ εἰς τὰ τρόπαια ἃ ἐποίησαν οἱ

---

11 Cf. Ioh. 9, 7.

---

Codices: Vat. gr. 1641, ff. 178<sup>r</sup>-182<sup>r</sup> = W; Mess. gr. 63, ff. 270<sup>r</sup>-277 = M;  
Vat. gr. 866, ff. 4<sup>r</sup>-6<sup>r</sup> = V; Angel. gr. 108 (B2.2), ff. 177<sup>r</sup>-182<sup>r</sup> = A.

Tit. ἐπισκόπου Κατάνης V: ἀρχιεπισκόπου Κατάνης M om. W A || καὶ –  
Ἡλιοδώρου om. V || post ἐπαιιδίας add. τοῦ A

1 ἀγία om. VA      1-2 καὶ ἀποστολικὴ om. V      2 ἡμῶν VA: ὑμῶν WM  
3 βεβήλους WM: βίβλους VA || τῆς σοφίας om. A || post Θεοῦ add. M ἀκούσωμεν  
3-4 καταπεμφθείσης WM: καταπεμφθείσας V καταπεμφθῇ A      4-8 ὁμοίως –  
αἰρετικῶν om. VA      8 δι' ὃ ἔλθωμεν WM: διέλθωμεν VA || καὶ om. VA      9  
θεόπνευστον om. VA || τε om. VA || καινὴν WM V: νέαν A || εἰς ἃς WM: ὅπου VA  
10 παράδεισος om. V || ἐκκλησίας WM: ἐκκλησιαστικῆς VA      11 τοῖς τῆς om.  
VA || ἃ WM: ὃν VA      12 ἐμφωλεύων WM A: – εὔσας V || δράκων WM: διάβο-  
λος V δράκων διάβολος A || ὁ τῇ VA M: ὅτι W || alt. τῇ V: τὴν WM om. A      13  
post ἐξ ἀρχῆθεν add. πολεμῶν φύσιν ἡμῶν M      14-41 Τοιγαροῦν – συνόδων  
om. VA



προσφιλέστατοι τοῦ Θεοῦ καὶ πατριάρχαι ἡμῶν, ἀπὸ τε τοῦ μακαρίου Ἀβελ τοῦ δικαίου, Ἀβραάμ, Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ καὶ Μελχισεδέκ, Σαμουὴλ καὶ τοῦ μεγάλου Δαβὶδ, εἴθ' οὕτως τῶν πανευφήμων ἀποστόλων καὶ προφητῶν, τῶν καλλινίκων μαρτύρων καὶ ὁμολογητῶν, οὐ μόνον ἐν  
 20 ἀνδράσι, ἀλλὰ καὶ ἐν γυναιξὶ ἀεὶ ποτε καὶ νῦν αἱ ἀνδραγαθεῖαι αὐτῶν ἐνδείκνυνται.

Οὗτοι γάρ εἰσιν νοητοὶ ἀνθρακες οἱ κυλιόμενοι, καθὼς ἐν τῇ θεο-  
 πνεύστῃ γραφῇ εὐρίσκομεν.

Οὐ μόνον δὲ οὗτοι, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἄριστοι  
 25 στρατιῶται γενόμενοι τῆς ἀμωμήτου ἡμῶν χριστιανῶν πίστεως, ἄρρα-  
 γεῖς πύργοι τῆς σοφῆς ἐκκλησίας ἀνεδείχθησαν, ὧν ἐστὶν Ἀθανάσιος ὁ  
 πανεύφημος πατὴρ ἡμῶν, ὁ καταβαλὼν τοὺς ἀρειομανίτας, εἴτα Βασί-  
 λειος ὁ μέγας, τὸ ἐδραῖωμα τῶν εὐλαβῶν μοναχῶν, Κύριλλος Ἀλεξαν-  
 δρείας, ὁ καθαιρέτης τοῦ βλασφήμου Νεστορίου, καὶ οἱ θεολόγοι Γρηγό-  
 30 ριοι.

Καὶ μετὰ τούτου ὁ πρῶτος τῶν σκήπτρων κράτιστος Κωνσταντῖνος  
 ὁ μέγας, ὁ καὶ συστησάμενος ἅμα τῶν θεσπεσίων Σιλβέστρου καὶ Λέον-  
 τος, τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πατριαρχῶν, σὺν καὶ τοῦ ἀοιδίμου Μητρο-  
 φάνους Κωνσταντινουπόλεως, καὶ ἱερέων ὀρθοτομούντων τῶν εὐ-  
 35 ρεθέντων ἐν τῇ ἀγίᾳ πρώτῃ συνόδῳ ἐν τῇ Νικαέων μεγαλυνύμφῳ πόλει  
 τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ πατέρων· καὶ μετὰ τούτων τὸν μακάριον  
 Θεοδόσιον κράτιστον κροτήσαντα τὴν δευτέραν ἀγίαν σύνοδον ἐν  
 Κωνσταντινουπόλει τῶν ἑκατὸν πενήκοντα πατέρων· εἴτα Θεοδοσίου  
 τοῦ μικροῦ, Μαρκιανοῦ, Λέοντος, Κωνσταντίνου, τῶν συγκαθεσθέντων  
 40 μετὰ ὀρθοδόξων πατέρων εἰς τελείαν κύρωσιν καὶ ἐπισφράγισιν τῶν  
 ἀγίων καὶ οἰκουμενικῶν ἐξ συνόδων· ἀναφανδὸν εἰπεῖν καὶ προδήλως  
 εἰς ὅλεσιν τοῦ δυστραπέλου Σατανᾶ καὶ τῶν τούτου μαθητῶν καὶ αἵρε-  
 σιαρχῶν, πρῶτον Μάνεντι, Ἀρείου, Νεστορίου, Σαβελλίου, Μαρκέλλου  
 καὶ Βασιλίδιου· κακῶν γὰρ διδασκάλων κακὰ τὰ μαθήματα, ὥς ἔχοντες

22-23 Cf. Ez. 1,4-28; 10, 1-22.

19 post προφητῶν add. καὶ M      20 ποτε W : ποτέ M      36 pr. καὶ om. W  
 37 κροτήσαντα W : κρατήσαντα M      41 εἰπεῖν WM V : εἶπεν A || καὶ προδήλως  
 om. VA      42 ὅλεσιν WM A : ὀλεθρον V      43 πρῶτον Μάνεντι WM : πρώτου  
 μὲν ὀνόματι A om. V || Σαβελλίου WM V : Σαβελλίνου A || Μαρκέλλου WM :  
 Μαρκελλίνου VA      44 Βασιλίδιου WM : Βασιλεινιδίου VA || γάρ om. VA || post  
 κακὰ add. καὶ V

45 καθηγητήν τὸν τῆς ἁγίας Τριάδος ἐχθρὸν Νεστόριον, τὸν ἀρνητὴν γενόμενον τῆς ἀχράντου ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καθὼς καὶ Γρηγόριος ὁ θεολόγος ἔθηκεν ἐν τοῖς κεφαλαίοις αὐτοῦ· «εἴ τις οὐ λέγει τὴν ἁγίαν Μαρίαν θεοτόκον, ἀνάθεμα ἔστω», καὶ τῶν μὴ ὁμολογούντων τὴν ἁγίαν σάρκωσιν καὶ οἰκονομίαν τοῦ Χριστοῦ, οὗτοι εἰσὶν κακόπιστοι· ἐν ἀπωλείᾳ καὶ ἀναθέματι ἔστωσαν εἰς τοὺς ἀπεράντους αἰῶνας, ὡς τὰ ῥήματα τὰ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ πατρὸς αὐτῶν τοῦ διαβόλου.

Ἐντεῦθεν οὖν ἡμεῖς μένωμεν ὀρθόδοξοι καὶ διδαχῇ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ πάσῃ γραφῇ θεοπνεύστῃ, ὁθεν ἀφορῶντες  
55 εἰς τὸν ἐλεήμονα Θεὸν ἡμῶν τὸν αὐτολέκτως καλέσαντα ἡμᾶς λέγειν διὰ τῆς τετραστόμου εὐαγγελιστῶν· «Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε καὶ εὐρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν ἡ θύρα τοῦ παραδείσου».

2. Τούτων ἐν τούτοις ὄντων, εἰς μέσον ἄγω ὁ πενιχρὸς τοῦ ἐπαινεῖσαι τὸν αὐτεπαίνετον Λέοντα, τὸν ἐν ὁσίᾳ τῇ μνήμῃ ὀρμώμενον ἐκ τῆς Ῥαβεννησίῳ πανευφήμου μητροπόλεως καὶ τὰ ἐκκλησιαστικὰ πράγματα ἐμπιστευθῆναι αὐτῷ τῆς κατ' αὐτῶν ἁγίας ἐκκλησίας <ἀξιούμε-  
5 νον>.

Ἐπεὶ οὖν συνέβη Σαβῖνον τὸν ἐπίσκοπον τελευτῆσαι, τοῦ λαοῦ συγκλονηθέντος τῆς καθ' ἡμῶν πόλεως, ἐπιζητοῦντες τὸν ἄξιον τῆς ἱε-

48-49 Greg. Naz. Ep. 101, in PG 37, 177C.

56-58 Matth. 7, 7; Marc. 11, 24; Luc. 11, 9; Ioh. 14, 13-14; 16, 23-24.

45 ἀρνητὴν VA: ἀρειανίτην WM 45-46 γενόμενον VA M: – ἀμενον W  
46-47 τῆς – Μαρίας om. WM || καὶ – Μαρίας om. A 47-48 Γρηγόριος – αὐτοῦ  
WM: ὁ θεηγόρος Γρηγόριος λέγει V ὁ θεῖος Γρηγόριος λέγει A 48 εἴ τις WM:  
ὅστις VA || post θεοτόκον add. εἶναι WM 49 pr. καὶ om. V || ἁγίαν om. VA  
49 καὶ οἰκονομίαν τοῦ WM: τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ VA 50 post οὗτοι add.  
γάρ VA || ἐν om. WM || ἀναθέματι WM: ἀνάθεμα V εἰς ἀνάθεμα A 51 post  
ῥήματα add. φάσκοντες A 52 διαβόλου WM A: Σατανᾶ V 53 ἡμεῖς om. V  
|| ante διδαχῇ add. τῇ A 55 alt. τὸν WM V: τοῦ A || λέγειν om. A 56 post  
τετραστόμου add. τῶν AM || post εὐαγγελιστῶν add. λέγων A 57 εὐρήσετε A:  
εὐρεῖσθαι W εὐρήσεται M εὐρήσετε V || ὑμῖν WM V: ἡμῖν A

2 αὐτεπαίνετον W A: αὐτοπαίνετον V αὐτοεπαίνετον M || post Λέοντα add.  
τὸν στῦλον τῶν ἀρετῶν A || ὀρμώμενον WM A: – οὔμενον V 3 πανευφήμου  
om. V 4-5 ἀξιούμενον scripsi: codd. om.



ρωσύνης, οὐχ εὖρον ἄλλον εἰ μὴ τοῦτον τὸν μακάριον Λέοντα, τὸν στῦ-  
 λον τῶν ἀρετῶν, οὐ μόνον τοῦ ὀνόματος δυνάστην, ἀλλὰ τοῖς ἔργοις καὶ  
 10 τοῖς τρόποις εὐμαρῶς κατακοσμήσαντα τὸν τοῦ ἁγίου Βηρύλλου τοῦ  
 ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν θρόνον, πάλιν φυλάξας τὰ ἐντάλματα τοῦ Θεοῦ τοῦ  
 ἐκλεξαμένου αὐτόν, πρῶτον μὲν τὴν ἐντολὴν ταύτην· «τῶν πενήτων  
 μεμνήσθαι διὰ παντός, χηρῶν καὶ ὀρφανῶν ἀντιλαμβάνεσθαι», δια-  
 πληρώσας τὸ ῥητὸν τοῦ θεσπεσίου Παύλου τὸ φάσκον· «ἔστωσαν, Κύ-  
 15 ριε, οἱ ὀφθαλμοί σου ἀνεωγμένοι καὶ τὰ ὦτα σου νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν  
 τῇ δεήσει τῶν προσερχομένων σοι ἐν αὐτῷ».

3. Ἀνεφύη γὰρ ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς αὐτοῦ τις Ἡλιόδωρος  
 τοῦνομα, φάρμακος κάκιστος, υἱὸς Βαρβάρας πατρικίας, ὃς ἔργῳ καὶ  
 λόγῳ ἀγενῆς καὶ τῶν δαιμόνων συμπράκτωρ· ὃς χριστιανὸς ὢν καὶ ἀπὸ  
 5 χριστιανῶν λογιζόμενος, ἐζήτει τοῦ γενέσθαι ἑπαρχος, καὶ μὴ δυνηθεὶς  
 δημοσιεῦσαι τοῦτο, καθότι ὢν ἐν τοσαύτῃ ἀλαζονείᾳ, γέγονεν ὑπὸ  
 πάντων μισούμενος.

Καὶ προσκαλεῖται Ἑβραῖον τινὰ μάγον ἐπίσημον καὶ ἡρώτα παρ'  
 αὐτοῦ εἰ δύναται πράξαι ὃ βούλεται.

Καὶ λέγει πρὸς αὐτόν· «Εἰ θέλεις, ἄνθρωπε, πράξαι ὃ βούλη, δίδωμί  
 10 σοι χάρτην καὶ μεσονυκτίῳ ἀπελθε εἰς τοὺς ἡρωϊκοὺς τάφους καὶ ἀνελθε

12-13 Cf. Act. 20, 35; Iac. ep. 1, 27.

14-16 Cf. autem 1 Pe 3, 12; Ps. 32, 18-19; Ps. 33, 16.

7-28 Cf. Narr. Helladii et Narr. Theophili, in L. RADERMACHER, *Griechische Quellen zur Faustsage*, Wien-Leipzig 1927, pp. 122 ss., 186 ss.

8-9 τὸν στῦλον V: ὁ στῦλος WM om. A 9 τῶν ἀρετῶν om. A || ante οὐ  
 add. καὶ M || ante δυνάστην add. εἶναι M || post ἀλλὰ add. καὶ M 10 Βηρύλ-  
 λου ego: Κυρίλλου codd. 11 ἡμῶν om. V 12 αὐτόν WM V: - οὐ A ||  
 πρῶτον WM V: πρῶτην A 13 μεμνήσθαι WM V: μέμνησθε A || διὰ παντός  
 om. A || ἀντιλαμβάνεσθαι WM V: - εσθε A 13-14 διαπληρώσας WM:  
 πληρώσας VA 14 Παύλου codd.: an Πέτρου? 16 προσερχομένων WM A:  
 προερχ - V

1 τῆς ζωῆς om. VA 2 φάρμακος M VA: φαρμάκος W || Βαρβάρας M VA:  
 - α W || ὃς WM V: ὡς A 3 ἀγενῆς WM V: εὐγενῆς A 5 τοῦτο M VA: - ον  
 W || καθ' ὅτι WM A: καθὼς V 7 Ἑβραῖον τινὰ μάγον WM A: τινὰ μάγον  
 Ἑβραῖον V 9 post αὐτόν add. ὁ ἑβραῖος M || βούλη W V: βούλει M βούλεσε  
 (sic) A 10 μεσονυκτίῳ WM: μεσονύκτιον VA || ἀνελθε WM VA: ἀπελθε A

ἐπὶ τὴν μεγάλην στήλην, κάκει δείκνυε ἐν τῷ αἰθέρι τὸν χάρτην καὶ μηδὲν ἄλλο πράττε, εἰ μὴ τοῦτο, καὶ ὅταν ἴδῃς τινὰ ἐρχόμενον πρὸς σέ, μηδὲν πτοηθῇς, καὶ ἐάν σοι εἴπῃ «Κάτελθε», μὴ κατέλθῃς, μέχρι δ' ἂν συντάξεται σοι περὶ πάντων ὧν ἂν αἰτήσῃς αὐτόν».

- 15 Ὁ δὲ Ἡλιόδωρος μετὰ πολλῆς σπουδῆς τοῦτο ἐποίησεν καὶ ἀπῆει ἐν τῇ στήλῃ· ὡς δὲ τὸν χάρτην εἰς τὸν ἀέρα ἐξήρπασεν, κατ' αὐτὴν τὴν ὥραν τὸν διάβολον ὀφθαλμοφανῶς ἐθεάσατο·

Καὶ λέγει πρὸς αὐτόν ὁ διάβολος· «Τίνος χάριν, ὦ νέε, ἐνθάδε ἦκας;».

- 20 Ὁ δὲ πρὸς αὐτόν· «Ἔνεκα σοῦ».

Λέγει οὖν ὁ διάβολος – ἦν γὰρ καθεζόμενος ἐπὶ ἐλάφου –· «Εἰ ὅλως τὸν Χριστὸν ἀρνεῖσαι, μὰ τὰς ἐμὰς δυνάμεις, δίδωμί σοι ἐκ τῶν ἐμῶν ὑπηρετῶν ἓνα ἐπίσημον ὀνόματι Γάσπαρ, καὶ αὐτὸς ἔστω σοι πρόεδρος ὅπου δ' ἂν βούλῃ».

- 25 Ὁ δὲ τὸν Χριστὸν ἀρνησάμενος κατήλθεν πρὸς αὐτόν, καὶ τὴν δεξιὰν χεῖρα ὁ ἄθλιος ἀσπασάμενος, δίδωσιν αὐτῷ τὸν δεινὸν πρόεδρον Γάσπαρ, εἰπὼν αὐτῷ· «Μηδὲν ῥαθυμῆσης εἰς ὃ ἐάν αἰτεῖται παρὰ σοῦ, ἀλλ' εἶναι μετ' αὐτόν μέχρι τέλους εἰς ἅπαντα», καὶ ἄφαντος γέγονεν.

4. Τὰς δὲ πράξεις καὶ τὸν βίον ἐν κακοῖς ἐτέλεσεν ὁ ἄθλιος· δεῖ γὰρ φανερωθῆναι εἰς ἔπαινον τοῦ θεράποντος τοῦ Χριστοῦ Λέοντος.

Ἀγνοῶν γὰρ ὁ ἄθλιος τὰ τῆς χάριτος ἔργα, ὅτι τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐθαυμάστωσεν ὁ Κύριος, καὶ μὴ αἰδεσθεῖς τῆς αὐτοῦ ἀνταπο-

3-4 Cf. Ps. 4, 4. 4-5 Cf. Ps. 93, 2.

11 στήλην VA: πύλην WM || κάκει – χάρτην om. WM 12 πράττε WM: πράττου VA || εἰ μὴ τοῦτο om. VA 13 μέχρι δ' ἂν WM V: μέχρις ἂν A 14 συντάξεται WM V: συντάσσεται A || ἂν A: ἐάν WM om. V || αἰτήσῃς WM A: αἰτήσεις V 15 πολλῆς om. A || ἐποίησεν καὶ WM: ποιήσας VA 16 εἰς τὸν ἀέρα WM: ἐν τῷ αἰθέρι VA 19 ἦκας WM V: – ες A 21 οὖν om. V || ἦν – ἐλάφου om. V (cf. app. ad l. 24) 24 δ' ἂν WM V: ἂν A || βούλῃ W V: – εἰ M A || post βούλῃ add. ἦν γὰρ ὁ διάβολος καθεζόμενος ἐπὶ ἐλάφου V (cf. l. 21) 25 post δέ add. Ἡλιόδωρος V 25-26 κατήλθεν – ἀσπασάμενος om. A 26 ἀσπασάμενος WM: σπασάμενος V 27 εἰς om. WM || ὃ WM V: ὃν A || ἐάν om. V 28 ἀλλ' εἶναι μετ' αὐτόν WM: ἀλλὰ εἶναι αὐτόν VA || post καὶ add. εὐθέως M || γέγονεν WM V: ἐγένετο A

1 post βίον add. ἥς A



5 δόσεως τὴν ἀνταμοιβήν, καὶ μέχρι τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Λέοντος τὸ τελευ-  
ταῖον ἐπεχείρησεν, καθάπερ ὁ μύστης αὐτοῦ κατὰ τοῦ δημιουργήσαντος  
αὐτόν· «Στήσομαι γὰρ τὸν θρόνον μου ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ  
καὶ ἔσομαι ὅμοιος τοῦ ὑψίστου». Καὶ διὰ τὴν κακόνοιαν αὐτοῦ ἐξωρί-  
σθη ἐκ τῆς οὐρανίου δόξης, καὶ τῆς ἀγγελικῆς τάξεως ἀλλοτριωθεὶς,  
10 γέγονεν αἷτιος κολάσεως.

Οὕτω καὶ νῦν ὁ μύστης αὐτοῦ Ἡλιόδωρος αὐτὸς ἑαυτῷ γέγονεν  
αἷτιος, λάκκον ὥρυξεν καὶ ἀνέσκαψεν αὐτόν, καὶ ἐμπεσεῖται εἰς βόθρον  
ὃν εἰργάσατο.

5. Ἐστω δὲ καὶ τοῖς ἀκούειν ἐθέλουσιν καὶ ἃ ἐτέλεσεν ἐν τῇ  
πόλει.

Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν, ἵπποδρομίῳ ὄντος, ὡς ἔθος ἐστὶν τοῖς  
Καταναίοις, ἰδὼν τὸν Χρῦσιν τὸν ἀνεψιὸν τοῦ ἁγίου Λέοντος, λέγει  
5 αὐτῷ· «Δύναμαι ποιῆσαί σοι ἵππον καὶ τύψαι πάντας ἔμπροσθεν τοῦ  
ἐπαρχοῦ, καὶ εἰ κελεύεις, δίδωμί σοι αὐτόν».

Ὁ δὲ μὴ εἰδὼς τὸν τρόπον τῆς ἐπαιιδίας αὐτοῦ, λέγει· «Βούλομαι»,  
φησὶν, «ποιήσον καὶ δός μοι αὐτόν». Ἦν γὰρ ὁ Χρῦσις νέος καὶ  
εὐειδής.

10 Καὶ δὴ γίνεται ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἵππος λευκός, εἰς ὃν καθίσας ὁ  
νέος τοὺς πάντας ὑπερέβη ἐν τῷ δρόμῳ, ὥστε θαυμάζειν πάντας καὶ  
αὐτὸν τὸν ἐπαρχον.

Εὐθέως οὖν ἀπέστειλεν στρατιώτας δύο τοῦ μεταστεῖλαι τὸν ἵππον  
καὶ τὸν ἐπιβάτην.

15 Ὡς δὲ καὶ τὰ τοῦ δρόμου τετέλεστο, αἰφνίδιον ὁ ἵππος ἄφαντος  
γέγονεν· ἦν γὰρ δαίμων. Ὁ δὲ ἐπιβάτης ἔμεινεν ἐνεός.

7-8 Cf. Is. 14, 13-14.

8-10 Cf. Is. 14, 11-12.

12-13 Ps. 7, 16.

5 ἀνταμοιβήν WM V : ἀμοιβήν A || ἁγίου WM : ὁσίου A om. V 7 post γάρ  
add. φησὶν M || ἐπάνω WM V : ἐπὶ A || τοῦ οὐρανοῦ om. WM 8 τοῦ ὑψίστου  
WM V : τῷ ὑψίστῳ A 9 οὐρανίου WM : τῶν ἀνθρώπων V τοῦ οὐρανοῦ A  
12 post αἷτιος add. κολάσεως A || αὐτόν om. WM

1 καὶ om. A 3 ὄντος VA : – ως WM 4 Χρῦσιν WM V : Χρύσην A  
7-8 Ὁ δὲ – αὐτόν om. WM 8 Χρῦσις WM : Χρύσης VA 11 ἐν om. M  
15 καὶ om. V 16 γέγονεν WM V : ἐγένετο A

Καὶ δὴ φθάσαντες οἱ στρατιῶται, τοῦτον μὲν οὖν ἤγαγον Λουκίῳ τῷ ἐπάρχῳ.

Ὁ δὲ ἐπαρχος πρὸς αὐτὸν «Ἄγαγε», φησὶν, «τὸν ἵππον· δίκαιόν 20 ἔστιν ἀχθῆναι αὐτὸν πρὸς τοὺς δεσπότας ἐν τῇ Πόλει πρὸς τὰ τοῦ βασιλέως ἵπποδρομία· οὐ δίκαιόν ἐστιν τοιοῦτον ἵππον ὠραῖον ἔχειν σε, ἀλλ' εἰς τοὺς δεσπότας εἰς τὰ βασίλεια».

Ὁ μὲν νέος εἰς ἔκστασιν ἐλθὼν, κατείχετο δέσμιος.

Ὁ δὲ μακάριος Λέων μαθὼν τὰ τοῦ πράγματος καὶ ὅτι Ἡλιόδωρος 25 ἔστιν ὁ αἴτιος, ἀνελθὼν πρὸς τὸν Λούκιον, ἐπειθεν τοῦτον ὥς μηδέποτε λευκὸν ἵππον ὁ νέος οὗτος οὐδὲ μέλαν ἐκέκτητο, ἀλλ' ἦν ὁ αἴτιος Ἡλιόδωρος.

Ἐκέλευσεν δὲ καὶ τὸν Ἡλιόδωρον ἀχθῆναι, καὶ λέγει αὐτῷ· «Σὺ ἐπλάνησας τὸν Χρῦσιν καὶ ἵππον αὐτῷ δέδωκας».

Ὁ δὲ μαθὼν τὰ τοῦ δεινοῦ ἀνδρὸς καὶ ὅτι φάρμακός ἐστιν καὶ τὸν 30 παῖδα διὰ τῆς ἐπαιδίας ἐπλάνησεν, μετεπέμψατο αὐτὸν ἐν τῇ φρουρᾷ, τὸν δὲ νέον δέδωκεν τῷ ὀσίῳ Λέοντι.

6. Βαδιῶν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ὁ Ἡλιόδωρος, καὶ λίθον δραξάμενος, λαθὼν τοὺς ἔλκοντας αὐτὸν στρατιώτας, τοῦτον διὰ μαγείας ἐχρύσωσεν, καὶ λέγει τοῖς στρατιώταις· «Ἀφετέ με πορευθῆναι, καὶ δίδω ὑμῖν τρεῖς λίτρας χρυσίου».

5 Οἱ δὲ ὑπέρογκον χρυσίου λαβεῖν ἐπειγόμενοι, «Δὸς ἡμῖν καὶ ὑπαγε», φησὶν. Καὶ δέδωκεν αὐτοῖς τὸν λίθον.

17 οὖν om. VA 18 τῷ ἐπάρχῳ om. WM 19 post ἐπαρχος add. φησὶν M || post δίκαιον add. γάρ M 20 ἀχθῆναι αὐτὸν W VA: αὐτὸν ἀχθῆναι M || πρὸς – Πόλει om. V 21 ἵπποδρομία WM V: ἵπποδρόμια A 21-22 οὐ δίκαιον – βασίλεια om. A 21 σε om. WM 23 ante ὁ add. καί M 24 post ὅτι add. ὁ V 25 ὁ om. VA || τὸν Λούκιον WM V: Λουκιανόν A 26 αἰ. ὁ om. VA 28 pr. καί om. WM 29 Χρῦσιν WM V: Χρύσην A 30 τὰ – ἀνδρὸς WM V: τὸ δεινὸν τοῦ ἀνδρὸς A 31 post ἐπαιδίας add. αὐτοῦ M 32 τὸν δέ WM A: V non legitur || νέον scripsi ex /έον V: Χρύσην A om. WM || δέδωκεν WM: δέ//κεν V ἔδωκεν A

1 δὲ ἐν τῇ ὁδῷ WM A: tantum – δῶ in V legitur || post Ἡλιόδωρος add. τῆς φρουρᾶς M 2 λαθὼν WM A: V non legitur || τοῦτον WM A: V non legitur 3 στρατιώταις WM A: in V tantum στρα////ις || δίδω WM A: δίδωμι V || ὑμῖν τρεῖς WM A: V non legitur 5 χρυσίου WM V: –ίον A || post χρυσίου add. ὀλκήν M || λαβεῖν WM A: /// εἰν V || post ἐπειγόμενοι add. λέγουσιν αὐτῷ VA || καί WM A: V non legitur || ὑπαγε WM A: /πάγε V



Καὶ δραμόντες καὶ φθάσαντες, τὰ τοῦ ἀνδρός ἤρξαντο διηγεῖσθαι Λουκίῳ· «Καὶ ὥς ἔτι περιεπάτει μεθ' ἡμῶν, δύνάμιν τινα ἤγειρεν καὶ κατεκρήμνισεν».

10 Καὶ ἤρξαντο ψεύδεσθαι καὶ λέγειν· «Οὐχί, καὶ διὰ μαγείας ἵππον ἑαυτῷ κατεσκεύασεν, ὥς μάγος ὢν καὶ τοὺς δαίμονας ἔχων», καὶ ἄλλα πολλὰ καταψευσάμενοι τοῦ ἐπάρχου.

Ἐκεῖνος γνοὺς ὅτι μάγος ὑπῆρχεν, ἀναιτίους αὐτοὺς ἐποίησεν. Οἱ δὲ τὸν χρυσὸν λαβόντες, ὕστερον εὖρον λίθον, καὶ ζυγοσταθμήσαντες εὖ-  
15 ρον αὐτὸν ἔχοντα λίτρας τρεῖς.

7. Αὐτὸς δὲ ταῦτα ποιῶν οὐκ ἐπαύετο, καὶ ζητήσεως γεναμένης αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐτάραττεν τὴν τῶν Καταναίων μητρόπολιν· οὐ μόνον αὐτήν, ἀλλὰ καὶ κλονηθῆναι πᾶσαν τὴν τῶν Σικελῶν νῆσον.

Καὶ ἐν τοσαύτῃ ὑπῆρχεν ἀλαζονεία, ὥστε ὑπερβαίνειν Σίμωνα τὸν  
5 μάγον, ὃνπερ ἡ ἀχώριστος ξυνωρίς Πέτρος καὶ Παῦλος διὰ προσευχῆς αὐτῶν καὶ μόνης τῆς τῶν δαιμόνων ἀφῆς καὶ τοσαύτης ἐπάρσεως κατε-  
κρήμνισαν.

Πολλάκις δέ, θηλείαις ὥς ἔθος ἐστίν, αὐτὰς ἀπὸ ὁδοῦ ἐρχομένας, λέγει τοῖς ἀκολάστοις καὶ τοῖς προξένοις τῆς αὐτοῦ ἀπωλείας· «Τί»  
10 φησιν, «ἐμοί, ὦ φίλτατοι, ἵνα ποιήσω αὐτὰς δημοσίως ἀποκαλύπτεσθαι ἐμπροσθεν ὑμῶν;».

Αὐτῶν δὲ συνθεμένων, διὰ τῆς δεινῆς αὐτοῦ ἐπαιιδίας ποταμὸν ἐρχόμενον ἐδείκνυσε αὐταῖς τὴν φαντασίαν.

Αὗται δὲ τὸ ὕδωρ βαδίσαι σπουδάζουσιν καὶ μέχρι τῶν μηρῶν καὶ  
15 τῶν γονάτων τοὺς χιτῶνας ἐπάρασαι, περνοῦσιν ὥς ποταμὸν τὸ ὕδωρ.

7 τὰ τοῦ ἀνδρός om. A || ἤρξαντο WM V<sup>ac</sup> A : ἤρξατο V<sup>ac</sup> 8 Καὶ ὥς ἔτι W : ὅτι ὥς ἔτι M ἔτι γὰρ ὥς V ὥς ὅτι A || περιεπάτει WM A : ἐπεριεπάτει V 9 κατεκρήμνισεν WM A : κατεκρέμνησεν V || post κατεκρήμνισεν add. ἑαυτὸν A 12 καταψευσάμενοι WM V : ψευσάμενοι A 13 αὐτοὺς post ἐποίησεν transp. M om. W 14 τὸν WM A : τὸ V || ζυγοσταθμήσαντες V : – ἴσαντες A ζυγῷ σταθμήσαντες WM || post ζυγοσταθμήσαντες add. τὸν λίθον V

1 ταῦτα om. V || γεναμένης WM A : – ομένης V 2 post αὐτοῦ add. οὐχ εὕρισκον· οὐ μὴν M || ἀλλὰ καὶ ἐτάραττεν WM V : οὐκ ἐπαύετο ἐνοχλῶν A || τῶν om. WM || μητρόπολιν WM A : πόλιν V || ante οὐ add. καὶ V 3 κλονηθῆναι om. A || τῶν om. WM 4 Καὶ – ἀλαζονεία WM A : τοσαύτη γὰρ ἐν αὐτῷ ὑπῆρχεν ἀλαζονεία V 6-7 κατεκρήμνισαν WM : κατεκρήμνισεν V κατεκρέμνισαν A 8-18 Πολλάκις – ἠνείχετο om. A 8 δέ om. V || αὐτὰς W : αὐτοὺς M om. V 9 αὐτοῦ post ἀπωλείας transp. V 11 ὑμῶν WM : ἡμῶν V 12 post συνθεμένων add. καὶ V 13 ἐδείκνυσε WM : ἐδείκνυε V 13-14 αὐταῖς – βαδίσαι om. WM 14 σπουδάζουσιν V : σπουδάσαι WM

Οἱ δὲ ὁμόφρονες αὐτοῦ μεγάλως αὐτὸν ἐδόξαζον ὥς ὄντα αὐτὸν ἐμπειρότατον, καὶ πολλὰ γελοιάζοντες, ταῦτα ὁ ἄθλιος οὐκ ᾔδει, ἀλλὰ τοῦτο ποιῶν οὐκ ἠνείχετο· πέφθακεν δὲ καὶ τὸ δεινὸν αὐτοῦ ἔργον μέχρι τῶν πωλούντων καὶ ἀγοραζόντων· λίθον ἢ ἄλλο τι τῶν προκειμένων  
 20 ὑλῶν τὰς ὄψεις μὲν ἐδείκνυνεν χρυσόν, καὶ ὁ δ' ἂν εἴ τις ἐλάμβανεν, ἔσχατον δὲ εἰς τὴν ἰδίαν ἐπανήει μορφὴν, πολλὴν ζημίαν τοῖς πωλοῦσι δεικνύμενος.

Αἰσθόμενοι πάντες ὅτι Ἡλιόδωρός ἐστιν αἴτιος, ὅθεν οὔτε πωλεῖν οὔτε ἀγοράζειν εἶχοντο διὰ τὴν ἐσχάτην καὶ ἄμετρον αὐτῶν πτωχείαν,  
 25 καὶ ἐξελθόντες πρὸς τὸν ἡγεμόνα, ἐξηγήσαντο τὰ περὶ τοῦ ἀνδρός. Καὶ οὔτε μέχρι τούτου μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς θυγατέρας τῶν ἐπισήμων ἀνδρῶν πρὸς φίλτρον ἡγειρεν, ὥστε καταλιμπάνειν τὰς οἰκίας καὶ τοὺς γονεῖς αὐτῶν καὶ ἀποπηδούσας καὶ κρημνιζομένας ὅπου δ' ἂν ἔτυχεν καὶ εἰς οὓς ἐπροθυμοῦντο.

8. Ἐκέλευσεν δὲ ὁ ἑπαρχος ἀχθῆναι αὐτὸν ἐκεῖ, ἵν' ὅπως αὐτὸν δημοσίως παραδῶ, καὶ ζητήσεως γεναμένης κατ' αὐτοῦ, οὐδὲν εὖρον· ἀλλὰ μόνην τὴν οἰκίαν αὐτοῦ σεσαρωμένην μηδὲν ἔχουσιν.

Ὡς δὲ οὐκ ᾔδει ὁ ἑπαρχος τὸ τί ποιήσῃ, καὶ δὴ ἀπὸ τοῦ δήμου παρα-  
 5 κληθεὶς, ἀναφορὰν πέμπει περιέχουσιν τάδε·

«Τοῖς μεγαλοπρεπεστάτοις αὐτοκράτορσιν δεσπόταις καὶ φιλοχρίστοις ἡμῶν βασιλεῦσιν συμπάσῃ τῇ ὑψηλίῳ, Λούκιος ἑπαρχος χαίρειν.

Δίκαιόν ἐστιν, δεσπότηι ἀγαθοί, τὰ συμβάντα ἡμῖν μὴ ἀποκρύψαι ταῖς ὑμετέραις ἀκοαῖς, ἀλλὰ πάντα τὰ πραχθέντα σαφῶς ἀποστεῖλαι ὑμῖν

18 τοῦτο ποιῶν WM : ταυτοποιῶν V || ἠνείχετο WM : ἀνείχετο V || πέφθακεν δὲ καὶ WM A : καὶ μᾶλλον πέφθακεν V || post ἔργον add. καὶ WM 19 προκειμένων VA : προσκειμένων WM 20 τὰς ὄψεις μὲν WM V : τ.μ.δ. A || ὁ δ' ἂν εἴ τις VA : ὁ δανειστής WM 21 δέ om. VA || post μορφὴν add. καὶ A M 23 post Αἰσθόμενοι add. δέ A || ὅθεν WM : καὶ V om. A 24 αὐτῶν om. V 25 ἐξελθόντες WM : ἐλθόντες V ἀπελθόντες A 26 οὔτε WM : οὐ VA || τούτου WM : - ὶν VA || ἀνδρῶν WM A : ἀρχόντων V 28 εἰς οὓς VA : οἴους WM 29 ἐπροθυμοῦντο WM V : συνεπροθ - A

1 pr. αὐτὸν W VA : αὐτό M<sup>ms</sup> om. M || ἐκεῖ om. VA || ἵν' ὅπως VA : ὅπως WM 1-2 αὐτὸν δημοσίως WM A : δ. α. V 3 μόνην WM : μᾶλλον V μόνον A || μηδὲν ἔχουσιν VA : οὔσαν WM 4 ποιήσῃ WM A : ποιῆσαι V || post ποιήσῃ add. περὶ αὐτοῦ M | δὴ ἀπὸ WM : διὰ VA 5 post πέμπει add. τοῖς βασιλεῦσιν M 6 post αὐτοκράτορσι add. καὶ ἀγίους (sic) M | καὶ om. A 7 βασιλεῦσιν WM V : βασιλέουσιν A || ante ἑπαρχος add. ὁ A 8 post δεσπότηι add. ἡμῶν V 9 ὑμετέραις WM A : ὑμῶν ἀγίαις V



δῆλα ποιῆσαι ἅπερ συνέβη ἡμῖν ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν θεοσώστων  
ν βασιλέων.

Ἔστιν γὰρ ἐν τῇ πόλει ἡμῶν μάγος τις ὀνόματι Ἡλιόδωρος, υἱὸς  
βάρας πατρικίας· οὗτος ἀγενῆς καὶ ταλαίπωρος, ὥστε ὑπερβαίνειν  
ὅνα τὸν μάγον, διέφθειρεν οὖν ἡμῶν πᾶσαν τὴν πόλιν.

Ἐθεασάμεθα οὖν, δεσπότη, τὰς θυγατέρας τῶν ἐπισήμων δι' ἐνε-  
ρς καὶ πράξεως αὐτοῦ καταλιμπανούσας τὰς οἰκίας τῶν γεννητόρων  
ἀποκρημνίζειν ἑαυτάς, ἅπερ διὰ μαγείας πρὸς φίλτρον ἤγειρεν.

Ἄλλοτε γυναῖκας βαδίζούσας ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ἀσχημόνως αὐτάς  
ἤσεν, ὥσπερ ποταμὸν ἔμπροσθεν αὐτῶν τὴν φαντασίαν ἐνδεικνύμε-  
ν ὥστε ἀποκαλύπτειν ἑαυτάς καὶ γυμνάς βαδίζειν.

Τὸν χοῦν διὰ μαγείας καὶ τοὺς λίθους δεικνύει χρυσόν· οὐ μόνον  
ὧν ὅλων, ἀλλὰ καὶ πρόξενος τῆς εἰδωλολατρίας μετατρέπων τὸ  
ἰος ἐπείγεται καὶ βούλεται διαπρῆσαι καὶ ἀπολέσαι τὴν πόλιν ἡμῶν.  
Τὸ γὰρ παρὸν ξόανον τοῦ ἀέρος στοιχεῖον ἐστίν, μήπως κατελθὼν  
ἰτναῖον πῦρ καταφλέξῃ ἡμᾶς, καθότι ὄρος πύρινον ἐστίν, καὶ οἶκος  
Ἡφαίστου».

9. Ταῦτα ἀκούσαντες οἱ θειότατοι ἡμῶν βασιλεῖς Λέων καὶ  
σταντῖνος, καὶ ὅτι μάλιστα κατὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπεχείρησεν, αὐτῇ  
ἱερὰ μεταστειλάμενοι Ἡρακλείδην τὸν πρωτοκούρσορα, διὰ νυκτὸς  
ἑικελίαν ἀπέναι ἐκέλευσαν, καὶ ἀγάγει τὸν Ἡλιόδωρον ἔφησαν  
ἐν διὰ τριάκοντα ἡμερῶν, αὐτῷ δόντες καὶ ἄλλας τοσαύτας εἰς τὸ

3 ante πατρικίας add. τῆς VA 14 πᾶσαν τὴν πόλιν WM V : τὴν πόλιν  
ν A 15 τῶν iter. V || post ἐπισήμων add. ἀνδρῶν A 17 ἀποκρημνί-  
NM A : ἀποκρεμνίζειν V || ἅπερ W : ὥσπερ δέ V ἅσπερ M A || post ἤγειρεν  
ταύτας μὲν ἀσχημόνως V 18-21 Ἄλλοτε – χρυσόν cett. : ἄλλοτε πάλιν  
λίθους δεικνύει χρυσόν A (cf. 7, 8-18) 18 ἀσχημόνως V : ἀσχήμονας WM  
ἐνδεικνύμενος V : ἐδείκνυεν WM 20 ἑαυτάς WM : αὐτάς V || καὶ γυμνάς  
ειν V : om. WM 21 δεικνύει WM A : ἐδείκνυεν V || χρυσόν WM A : χρυ-  
V || ante οὐ add. καὶ M 22 τούτων ὅλων WM A : τοῦτον ὅλον V 23  
πλῆθος add. τοῦ λαοῦ A || ἐπείγεται WM A : ἐπείγετο V || καὶ βούλεται –  
om. WM 24 κατελθὼν WM A : ἐλθὼν V 25 αἰτναῖον M : ἐτμαῖορ W  
ον VA || καταφλέξῃ WM V : κατακαύσῃ A 25-26 καθότι – Ἡφαίστου om.  
25 οἶκος scripsi : ὁ υἱός WM V 26 post Ἡφαίστου add. ταῦτα οὖν ταῖς  
αἰαῖς ὑμῶν ἀκοαῖς ἀνηγάγομεν (ut. vid.) θυμ////σει (non legitur) περὶ τοῦτο  
ῖσαι· ἔρρωσθε ἡμῶν δεσπότη V  
μεταστειλάμενοι WM V : μεταστειλαμένη A || Ἡρακλείδην om. V || πρωτο-  
σορα VA : προκούρσορα W προκούρσουρα M 5 αὐτῷ δόντες καὶ in V non  
r || post δόντες add. ὁροθεσίαν M

ὑποστρέψαι. «Βλέπετε καὶ μοχθήσατε διὰ τάχους καὶ μηδεμίαν ἀπολογία δέξασθε ἐξ αὐτοῦ τὸ σύνολον».

Αὐτοῦ δὲ διὰ τῆς νυκτὸς ἐκείνης ἀποπλεύσαντος καὶ διὰ μηνὸς καταλαβόντος τὴν νῆσον, κατὰ συγκυρίαν ὁρῶσιν τὸν Ἡλιόδωρον περὶ  
10 τὸν αἰγιαλὸν βαδίζοντα, ἔνθα Ἡρακλείδης τὴν ναῦν ἐκέλευσεν ἐλκυσθῆ-  
ναι.

Λέγει οὖν ὁ Ἡλιόδωρος πρὸς τοὺς ναῦτας· «Εἰρήνη ὑμῖν, ἀδελφοί· μή τινα Ἡλιόδωρον ζητεῖτε; καὶ τί κόπους παρέχετε; ἐγὼ εἰμι ὃν ζητεῖτε· ἕτερον Ἡλιόδωρον οὐ θεάσησθε πώποτε. Καλῶς ἦλθατε· εὐκοπώτε-  
15 ρόν ἐστὶν ἀποθανεῖν με εἰς τοὺς πόδας τῶν δεσποτῶν μου, καὶ μὴ ἄλλως πως ζῆσαι».

Ὁ δὲ Ἡρακλείδης πεισθεὶς παρ' αὐτοῦ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἡλιόδωρον, λέγει οὖν ὁ Ἡλιόδωρος πρὸς αὐτούς· «Ἄνδρες καλοί, οὐ βία ἦγμαι ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἀλλ' αὐτοπροαιρέτως· εἰ γὰρ ἠβουλόμεν τοῦ φυγεῖν, ὅλως οὐκ  
Π ἐπτοοῦμην».

10. Ὁ δὲ πρωτοκούρσωρ ἐκπλαγεὶς τοῖς πλείστοις λόγοις αὐτοῦ, ὅτι αὐτοπροαιρέτως ἦκεν, μηδὲν κατέχων τινὰ ἄδειαν δέδωκεν αὐτῷ· ἐκέλευσεν δὲ μέσον ἐν τῇ πόλει εἰσελθεῖν καὶ τὰ ἐπιτήδεια τῶν ἀναγκαίων προσκομίσασθαι· οἶνον, ἄρτον, ὕδωρ καὶ τὰ λοιπά.

6 post ὑποστρέψαι add. καὶ λέγει αὐτῷ A || pr. καὶ VA : δέ M om. W || μοχθήσατε M A : – ετε W in V tantum ... ἦσατε legitur 7 δέξασθε WM V : δέξησθε A || ἐξ om. V 8 Αὐτοῦ WM V : αὐτοῖ A || ἀποπλεύσαντος WM : – ες VA 9 καταλαβόντος WM V : – ες A || κατὰ συγκυρίαν V : κατασυγκυρίαν WM A || περὶ WM V : ἐπὶ A 10 ναῦν M VA : ναῦ W 12 ante λέγει add. καὶ A || οὖν om. A || ἀδελφοί om. VA 13 μή τινα Ἡλιόδωρον WM V : τίνα A 13-14 καὶ τί – ζητεῖτε om. V 14 Ἡλιόδωρον post θεάσησθε posponit A || πώποτε om. A 15 δεσποτῶν WM A : δεσπότην V 17 post αὐτοῦ add. ἔφησεν M || αὐτὸν εἶναι WM : εἶναι αὐτόν VA || τόν om. A 18 post λέγει add. πρὸς αὐτόν· οἱ δεσπότηαι ἡμῶν ἐκέλευσαν ἵνα ἀπαγάγωμέν σε πρὸς αὐτούς· καὶ λέγει A || οὖν om. VA || ὁ Ἡλιόδωρος post πρὸς αὐτούς posponit V || πρὸς αὐτούς om. W A 19 αὐτοπροαιρέτως WM A : – ἀρέτως V 19-20 εἰ γὰρ – ἐπτοοῦμην V : ὥς τὸ φυγεῖν ὅλως οὐκ ἐπτοοῦμην (εἰ γὰρ εἰ ἐβουλήθην add. M) ἐδυνάμην ἂν φυγεῖν WM τούτου φυγεῖν οὐκ ἐπτοοῦμην A

1 πρωτοκούρσωρ W VA : πρωτοκούρσον M || post ἐκπλαγεὶς add. ἐπὶ V || πλείστοις om. A 2 μηδὲν κατέχων W : μηδενὸς κατέχοντος M μὴ δ' ἐγκατέχειν V ἔχειν A || τινὰ – αὐτῷ WM : αὐτόν ἄδειαν ἐκέλευσεν VA 3 ἐκέλευσεν – εἰσελθεῖν WM : μέσον ἐν τῇ πόλει ἐκέλευσεν εἰσελθεῖν V καὶ λέγει αὐτῷ· ἀπέλθωμεν ἐν τῇ πόλει A 4 προσκομίσασθαι WM : προσκομίσωμεν VA || οἶνον, ἄρτον, ὕδωρ WM : ἄρτον οἶνον V οἶνον ὕδωρ ἄρτον A || τὰ λοιπά WM A : τὰς λοιπὰς χρείας V



5 Καὶ μάλιστα τοῦ ἀνδρὸς ἐν διχονοίᾳ ὑπάρχοντος εἰ ἄρα αὐτός ἐστιν ὁ Ἡλιοδωρος ἢ οὐ, λέγει οὖν ὁ Ἡλιοδωρος τῷ Ἡρακλείδῃ· «Τὴν ἀδειάν μοι εἶπατε τὴν ὑμῶν καὶ τοῦ βασιλέως, καὶ ποιῶ ὑμᾶς ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ φθάσαι εἰς τὸ Βυζάντιον».

Αὐτὸς δὲ ὁ Ἡρακλείδης θαυμάσας, μόνον τριάκοντα ἔχειν τοῦ λοιποῦ ἔφησεν. «Ἴδού ἀνηλώσαμεν τὰς δεκαπέντε».

«Τὰς δὲ λοιπὰς εἰς ἀνάπαυσιν ἔχε, καὶ ὅταν ἡ τελευταία φθάσῃ, ἐνθεν ἐπαίρομεν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ, καθὼς ἐπαγγειλάμην ὑμῖν, καὶ φθάζομεν εἰς τὸ Βυζάντιον».

Ἦγγικεν δὲ ἡ τελευταία ἡμέρα· λέγει οὖν ὁ Ἡρακλείδης τῷ  
15 Ἡλιοδώρῳ· «Εἰ οὐ ποιήσεις ὃ ἐπαγγείλω, ὑποβρύχιόν σε ποιήσω».

Ὁ δὲ Ἡλιοδωρος ἔφη· «Εἰσέλθωμεν εἰς τὸ λουτρόν ἅμα εἰ βούλῃ αὐτός».

Εἰσελθόντων δὲ αὐτῶν εἰς τὸ λουτρόν, τοὺς ἅπαντας ἐν τῷ ἀμβασίῳ κατελθεῖν ἐκέλευσεν καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς μηδαμῶς Χριστὸν ὁμολο-  
20 γῆσαι, καὶ τὰς κάρας αὐτῶν τῷ ὕδατι κολπώσας, αἰφνιδίως ἐθεάσαντο ἑαυτοὺς εἰς τὸ βαλανεῖον τῆς Πολέου.

Ἀκριβῶς δὲ περισκοπούμενοι ἐπὶ τῇ αἰφνιδίᾳ θεᾷ καὶ πρὸς ὀλίγον Ἡρακλείδης ἑαυτὸν ἐπιγινώσκων, ἐγνώρισεν ἑαυτὸν εἰς τὸ βασιλικὸν βαλανεῖον.

25 Ἐξελθόντων δὲ αὐτῶν εἰς τὸ μέσον, εἶδον καὶ τοὺς χιτῶνας μηδε-  
νὸς φυλάττοντος.

5 post μάλιστα add. περί A || ὑπάρχοντος WM: ὑπῆρχον A non legitur V  
6 pr. ὁ om. V || ἢ οὐ om. WM || λέγει - Ἡλιοδωρος A: tantum /λιόδωρος legitur  
in V om. W ὁ δὲ Ἡλιοδωρος W<sup>m</sup> M || post Ἡρακλείδῃ add. εἶπεν M 7 μοι  
εἶπατε WM A: V minime legitur || pr. καὶ om. A || ὑμᾶς ἐν μιᾷ in V non legitur  
8 εἰς τὸ Βυζάντιον WM: εἰς τὴν πόλιν τὴν ὑμῶν (?) V εἰς τὴν πόλιν Βυζάντιον A  
9 ὁ om. VA || post θαυμάσας add. εἶπεν A || μόνον om. A || τριάκοντα WM A: V  
non legitur || ἔχειν om. A 10 ante ἰδού add. καὶ A || ἀνηλώσαμεν cett.: V  
minime legitur || post ἀνηλώσαμεν add. φησὶν M 11 ante τὰς add. καὶ A || δέ  
om. VA || καὶ WM A: V non legitur || ὅταν M: ὅτι ἂν W VA 12 ἐν in V non  
legitur || ἐπαγγειλάμην ὑμῖν WM: ἐπαγγείλω μοι VA 12-13 καὶ - Βυζάντιον  
om. VA 14 ἤγγικεν δέ WM A: tantum ἤγγι/// V || ante ἡ add. καὶ VA || ante  
λέγει add. καὶ A || οὖν om. A || τῷ in V non legitur 15 ὑποβρύχιον in V mini-  
me legitur || post σε add. τῇ θαλάσῃ M 16 εἰσέλθωμεν WM A: fortasse  
ἐλθωμεν V || εἰ W VA: οἷς M || βούλῃ W: -ει VA M 18 ἅπαντας WM A:  
πάντας V || ἐν WM A: V non legitur 21 ἑαυτοὺς om. A || Πολέου WM A:  
πόλεως fortasse V 22 καὶ om. A 23 ἑαυτὸν ἐπιγινώσκων WM A: ἐπι-  
γηράσκων V || post ἑαυτὸν add. σὺν τοῖς λοιποῖς M 24 βαλανεῖον WM: λου-  
τρόν VA 25 εἶδον ego: ἰδον codd. || post χιτῶνας add. αὐτῶν V 25-  
26 μηδενὸς φυλάττοντος WM: μηδένα φυλάττοντα VA

Λαβόντες δὲ τὸν Ἡλιόδωρον, τὰ τῆς δεινῆς φαντασίας τοῖς δεσπότηαις ἀνήγγειλαν, καὶ ὅτι χθὲς ἐν Κατάνη ὄντες, σήμερον εἰς τὸ Βυζάντιον ἦκασιν.

11. Θαυμάσαντες οὖν οἱ θειότατοι βασιλεῖς ἡμῶν, οὐδὲ εἰς ἐρώτησιν αὐτὸν ἔφερον, ἀλλὰ κεφαλικῇ αὐτὸν κατέκριναν δίκη, μᾶλλον δὲ ἀποκεφαλίσθηναι αὐτόν.

Καὶ ὀρκίσας τοὺς βασιλεῖς κατὰ τοῦ Χριστοῦ δοῦναι αὐτῷ ὕδωρ, προσέταξαν δοῦναι αὐτῷ ὕδωρ ἐν λεκάνῃ ἵνα πῖν, οὐδαμῶς γὰρ ἔκορέννυτο, εἰς αὐτὴν δὲ κατελθὼν, ἐκ μέσου ἐγένετο, τοῦτο μόνον εἰπών· «Βασιλεῦ, σφῶ· ζήτει με ἐν Κατάνη».

Οἱ δὲ βασιλεῖς ἔμειναν ἐνεοὶ ἕως ὥρας τρεῖς, καὶ εἰς μνήμην ἐλθόντες ὅτι πάλιν τὴν τῶν Καταναίων πόλιν ὠνόμασεν, πάλιν ἐκ δευτέρου τὸν Ἡρακλείδην παρεῖναι οἱ βασιλεῖς ἐκέλευσαν, ὥστε Ἡρακλείδης ἐκ δευτέρου τὴν νῆσον καταλαβεῖν.

Καὶ τὴν ναῦν μηδαμῶς ἐλκύσας, πάλιν τὸν Ἡλιόδωρον ἐν τῷ αἰγιαλῷ ἐθεάσατο καὶ εἰρηνικὰ ἔφησεν.

Ὁ δὲ Ἡρακλείδης θεασάμενος αὐτόν, αἰφνιδίως τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἐκράτησεν.

Καὶ λέγει αὐτῷ Ἡλιόδωρος· «Ἐπειδὴ μοι κόπους παρέχεις ἑαυτῷ, ὦ φίλε, ἔχε μου δὴ ἀπόδειξιν· εἰς γὰρ μῆκος ἡμέρας πάλιν σε ποιήσω τὴν Πόλιν καταλαβεῖν».

Ὁ δὲ ταῦτα ἀκούσας καὶ πεισθεὶς παρ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ Καταναίων

27 τά om. A      28 καὶ om. WM

1 βασιλεῖς post ἡμῶν transp. A || ἡμῶν om. V || post ἡμῶν add. ταῦτα M  
2 ἔφερον W VA : ἡγαγον M || κεφαλικῇ W VA : – ἦν M      2-3 μᾶλλον δέ W VA :  
τοῦ M      4 καὶ om. V || δοῦναι WM : πρὸς τὸ δοῦναι VA || post ὕδωρ add. πρὸς  
τὸ πῖν M      5 προσέταξαν δοῦναι WM : δόντες δέ VA      5-6 post ἔκορέννυτο  
add. ὁ ἄθλιος M      6 ante εἰς add. ἀχθείσης δέ (οὖν A) τῆς λεκάνης καὶ VA || δέ  
om. VA || post δέ add. εὐθέως M      7 ἐν Κατάνη WM V : εἰς Κατάνην A      8  
ἕως WM V : ὡς A      9 ὅτι V non legitur || τῶν om. V      10 οἱ βασιλεῖς om. V  
|| ὥστε minime legitur V || Ἡρακλείδης om. A      10-11 ἐκ δευτέρου post τὴν  
νῆσον transp. A      11 καταλαβεῖν WM : κατέλαβεν V καταλαβὼν A qui postea  
add. τὸν Ἡλιόδωρον ἀγαγεῖν      12 ναῦν VA : ναῦ WM      12-13 πάλιν – ἐθεά-  
σατο WM V : ὁρᾷ πάλιν τὸν Ἡλιόδωρον ἐν τῷ αἰγιαλῷ A      14 Ὁ δὲ Ἡρα-  
κλείδης WM A : non legitur V || χειρὸς αὐτοῦ WM : non legitur V χειρὸς τοῦτον A  
16 αὐτῷ WM V : ὁ A || Ἐπειδὴ μοι WM A : non legitur V || ἑαυτῷ W V : σεαυτῷ A  
om. M      16-17 ὦ φίλε WM V : ὀφείλει A      17 ἔχε μου δὴ non legitur in V ||  
πάλιν in V non legitur      17-18 σε ποιήσω post τὴν Πόλιν transp. VA      19 Ὁ  
δὲ ταῦτα V non legitur || Καταναίων minime legitur in V



20 πόλει ἀναπαυσάμενος, ἀδείας αὐτῷ γεναμένης, μέχρι τελευταίας ἡμέρας ἐκάθισεν.

12. Καὶ πρῶτος αὐτὸς Ἡλιόδωρος εἰς τὸν αἰγιαλὸν ἐπορεύθη σὺν τῷ Ἡρακλείδῃ καὶ τοῖς ναύταις μετεωριζόμενος· κεκίνηκεν γὰρ ἐπ' αὐτὸν πᾶσα ἡ πόλις, μέλλοντες αὐτὸν διαπρῆσαι πυρί.

Λέγει οὖν ὁ Ἡρακλείδης· «Ἄνδρες, οὐ δίκαιόν ἐστιν, ζητήσεως  
5 γεναμένης κατ' αὐτοῦ βασιλικῆς, ἀπ' ἄλλου τινὸς ἀναλωθῆναι».

Κατέχων δὲ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ράβδον δαφνίνην καὶ χαράξας πλοῖον εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ τοὺς πρωτελάτας, τοὺς μὲν πρὸς τὰ πρύμνα τοὺς δὲ πρὸς τὰ πρῶρα, καὶ τὴν παρ' αὐτοῖς δαπάνην, καὶ εἴ τι δ' ἂν ἦγαγον μεθ' ἑαυτῶν μεταξὺ τοῦ πλοίου· ἔσχατον δὲ αὐτῶν ὁ Ἡλιόδωρος καὶ Ἡρα-  
10 κλείδης ἅμα κάθηνται. Καὶ φωνὴν ἀφείς ὁ Ἡλιόδωρος καὶ τὸν αὐτοῦ πρόεδρον ὀνομάσας, ἄφνω γέγονεν ναῦς καὶ μηδενὸς ἔλκοντος εἰς θάλασσαν εἴλκετο.

Καὶ φησιν· «Ποῦ ἐσμέν;». Καὶ ὁ πρόεδρος λέγει· «Εἰς τοὺς Καλάμους τοῦ Ῥηγίου». Καὶ πάλιν· «Ποῦ;» φησίν. «Εἰς Κροτώνην». Εἶτα·  
15 «Ποῦ;». «Εἰς Ὑδροῦντα». Καὶ εἰς μῆκος ἡμέρας τὴν Πόλιν κατέλαβον.

Φθάσαντες δὲ τὸν Βουκολέοντα, λιμὴν γὰρ ὀνομαζόμενος, ἡ ναῦς ἄφαντος γέγονεν.

13. Ὡς δὲ τετάρακτο ἡ Πόλις ἀπὸ τῆς θεας αὐτοῦ, καὶ ἡ στρατόρισσα Θάλια ἐκ τοῦ αὐτῆς τρικλίνου τὸν ἴδιον ἄνδρα Ἡρακλείδην θέλου-

20 αὐτῷ cett.: αὐτῷ V || γεναμένης A: ///μένης V γενομένης WM 21  
ἐκάθισεν cett.: in V tantum ἐκά///

1 Καὶ V non legitur || αἰγιαλὸν ἐπορεύθη minime legitur in V 2 ναύταις  
μετεωριζόμενος cett.: ναύ/// ///ωριζόμενος V 3 αὐτὸν πᾶσα cett.: αὐ...  
tantum in V 3 διαπρῆσαι πυρί WM A: in V tantum διαπρύ... legitur 4  
post Ἡρακλείδης add. τῷ λαῷ M || δίκαιόν ἐστιν in V minime legitur 5 γενα-  
μένης VA: γενομένης WM || κατ' αὐτοῦ om. WM || βασιλικῆς minime legitur in V  
|| ἀπ' ἄλλου WM V: ὑπ' ἄλλου A 6 Κατέχων WM A: κατέ/// V || post δὲ add. ὁ  
Ἡλιόδωρος V 7 πρωτελάτας WM: // ωτελάτας V πρωτελέτας A || τοὺς μὲν  
WM: ὡς δὲ V οὓς μὲν A 8 πρὸς WM A: // ὅς V || πρῶρα WM V: πλόρα A ||  
post πρῶρα add. διέθετο V || αὐτοῖς WM V: - ἦς A 9 αὐτῶν WM: ἑαυτὸν V  
αὐτόν A 9-10 καὶ Ἡρακλείδης - Ἡλιόδωρος om. WM A 11 ὀνομάσας WM  
A: καλέσας V || μηδενὸς WM A: μηδαμῶς V || ἔλκοντος iter. A 12 εἴλκετο  
om. V 14 φησίν V: ἐσμέν A om. WM 15 Ὑδροῦντα ego: ἡδροῦντα W  
ἡδούρταν V ἰδροῦντα M A 16 λιμὴν - ὀνομαζόμενος om. WM || post ὀνομαζό-  
μενος add. ἦν A 17 ἄφαντος WM: ἀφανής VA || γέγονεν WM A: ἐγένετο V

2 στρατόρισσα W VA: στρατόνισσα M

σα ἰδεῖν, ἐθεάσατο καὶ τὸν Ἡλιοδώρον· καὶ τὸ στόμα αὐτῆς πτυελοῦ  
 πληρώσασα, κατὰ τῆς ὀψεως αὐτοῦ ἔρρανεν λέγουσα· «Βλέπετε», φησὶν,  
 5 «οἷος μάνδραξ καὶ οἷον αἶνιγμα τὸν ἐμὸν σύννευον τὴν Σικελίαν δεύτε-  
 ρον βαδίσαι ἐποίησεν· καὶ εἰ ἦν ἀνὴρ χαλεπός, εὖ ἂν εἶχεν, καὶ μὴ ἦν  
 αἶνιγμα».

Ὁ δὲ καθ' ἑαυτὸν νομίζων, εἰς ὀργὴν τραπεῖς, εἶπεν· «Εἰ οὐ ποιήσω  
 σε ἐνδειξιν ἐν ταύτῃ τῇ πόλει, οὐκ εἰμί ἐγώ· νῦν δὲ γνώσῃ τὰ εἰς ἐμέ ὅτι  
 10 ἀληθὴ εἰσὶν πάντα».

Τῆς γὰρ μαγείας αὐτοῦ καὶ τὸ πῦρ τῆς Πόλεως ἔσβεσεν.

Μαθόντες δὲ οἱ δεσπότες δι' ἣν αἰτίαν τὸ πῦρ σβέννυται, ἔφησαν τῷ  
 Ἡλιοδώρῳ· «Τί τοῦτο, ἄθλιε· καὶ μέχρι τοῦ πυρός ἐπεχείρησας;».

Ἐκέλευσαν οὖν λιμοκτονηθῆναι αὐτόν.

14. Οἱ δὲ ὄχλοι τοῖς βασιλεῦσιν ἔκραζον· «Διώξον τὸν μάγον· διέ-  
 φθειρεν ἡμῶν τὴν πόλιν».

Θυμοῦ δὲ πλησθέντες κατ' αὐτοῦ οἱ βασιλεῖς καὶ μεταστειλάμενοι  
 αὐτόν ἐκ τῆς φρουρᾶς, λέγουσιν αὐτῷ· «Σὺ ἐποίησας τοῦτο, ἵνα λιμο-  
 15 κτονηθῇ ἡ πόλις;».

Ὁ δὲ λέγει· «Ναί, ἐγώ· καὶ εἰ μὲν οὐκ ἐκδικήσετέ με εἰς τὴν ὑβρίσα-  
 σάν με δημοσίως, ποιῆσαι ἔχω πῦρ καὶ φλόξ ἐξελθεῖν διὰ τοῦ τρήματος  
 αὐτῆς· οὐδαμῶς ἄλλως πως πῦρ θεάσησθε».

Εἰς μείζονα δὲ ὀργὴν κινηθέντες κατ' αὐτοῦ οἱ βασιλεῖς, ἐκέλευσαν  
 10 αὐτόν ἀποθανεῖν.

3 αὐτῆς om. M || πτυελοῦ WM V : πτυέλου A 4 πληρώσασα WM : πλήσα-  
 σα VA || ὀψεως minime legitur in V || λέγουσα V : καὶ εἶπεν A om. WM 5 καὶ  
 om. WM 6 βαδίσαι ἐποίησεν WM : ἐποίησεν βαδίσαι V ἐποίησεν κορευθῆναι  
 A 6-7 καὶ εἰ – αἶνιγμα om. A 6 καὶ εἰ ἦν WM : minime legitur V || εὖ ἂν  
 εἶχεν om. V || ἦν V : ἐστίν WM 8 νομίζων om. A 9 οὐκ εἰμί ἐγώ om. V  
 9-10 νῦν – πάντα om. WM 9 γνώσῃ om. V || ὅτι om. V 11 Τῆς ...  
 μαγείας WM V : τῇ ... μαγείᾳ A || post ἔσβεσεν add. ἅπαν M 12 σβέννυται  
 WM V : ἐσβέννυτο A 13 μέχρι WM V : ἕως A 14 Ἐκέλευσαν οὖν WM V :  
 καὶ ἐκέλευσαν A

1 ἔκραζον WM A : ἔλεγον V 2 post διέφθειρεν add. γάρ M 3-4 καὶ –  
 φρουρᾶς om. WM 3-9 καὶ – βασιλεῖς om. A 6 ἐκδικήσετε WM : ἐκδι-  
 κήσητε V 7 δημοσίως WM : ἀδίκως V || ποιῆσαι V : ποιήσιν WM || φλόξ  
 WM : non legitur V || ἐξελθεῖν ante πῦρ transp. WM || τρήματος V : τρύματος  
 WM 8 ἄλλως πως V : γὰρ ἄλλως WM 9 δὲ V<sup>4</sup> M : γάρ W || post κινηθέν-  
 τες add. πάλιν M 10 post ἀποθανεῖν add. ὥς δὲ ᾔδει ὅτι ἡμελλεν ἀποθνή-  
 σκειν ἡτήσατο ὕδωρ· ὁ δὲ τούτου στερηθεὶς, μηδαμῶς δοῦναι αὐτῷ ὕδωρ ἐκέλευ-  
 σαν V



Καὶ τὴν δεξιάν χεῖρα ὑψώσας ὁ σπεκουλάτωρ σὺν τῷ ξίφει, αἰφνίδιον οἶον σφαῖραι δύο ἐκ τῶν μανιάκων αὐτοῦ ἐξεπήδησαν, καὶ τὴν στέγην διχοτομήσαντες, ἐξίπτη ἐκ μέσου αὐτῶν, τοῦτο μόνον εἰπών· «Βασιλεῦ, σφύζου· ζήτει με ἐν Κατάνη».

15 Ὡς δὲ ἐκράτησεν ἡ δεινὴ αὐτοῦ πρᾶξις καὶ μέχρι τοῦ πυρός, αὐτομολήσαντες οἱ ὄχλοι, τὴν στρατόρισσαν θαλίαν μέσον αὐτὴν προσέφερον.

Τὰ οὖν πραχθέντα εἰς αὐτὴν περιττὸν ἡγοῦμαι καὶ λέγειν, μὴ ὅτι γε καὶ γράφειν αὐτά. Δεδώκαμεν γάρ αὐτά, ἵνα ἕκαστος μάθῃ τὴν δύναμιν  
20 τοῦ Θεοῦ.

15. Πολλάκις γάρ ὁ μακάριος Λέων, μεταστεῖλαι αὐτὸν βουλόμενος, οὐκ ἀθρόως ὀλέσαι ἠθέλησεν, καὶ εἰς μετάνοιαν καὶ εἰς ἐκκλησίαν ἀγαγεῖν αὐτὸν ἐσπούδασεν, φήσας οὕτως· «Ὁ Θεὸς μόνος ἐστὶν ἀνείτιος, καὶ τοὺς μετανοοῦντας ὡς φιάνθρωπος δέχεται».

5 Ταῦτα οὖν καὶ ἄλλα πολλὰ αὐτῷ προσκομισάμενος, τοῦ δεινοῦ αὐτοῦ σκοποῦ μεταστήσαι οὐκ ἠδυνήθη, ἀλλὰ καὶ κατ' αὐτοῦ ἐπεχείρησεν.

Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν, τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἐπιτελοῦντος τὰ θεῖα μυστήρια, ὁ δεινὸς καὶ ἄφρων Ἡλιοδωρος, ὡς χριστιανὸς καὶ αὐτὸς  
10 σὺν τῷ λαῷ εἰσελθὼν, ἤρξατο τὰ τῶν ἡμιόνων μιμεῖσθαι λακτίσματα καὶ ἐπὶ πάντας ἐπεμβαίνειν, ποτὲ μὲν εἰς γέλοια, ὅτε δὲ καὶ εἰς ἀγανάκτησιν ἄγων τοὺς ἐληλυθότας.

11 χεῖρα WM A: χεῖραν V || ὑψώσας ὁ σπεκουλάτωρ WM A: ὁ σπ. ὑψ. V  
12 σφαῖραι VA: σφύραι WM || ἐξεπήδησαν WM A: minime legitur V 13  
ἐξίπτη A: ἐξήπτει WM V 15-16 αὐτομολήσαντες WM V: ὀλύσαντες (sic) A  
16 στρατόρισσαν WM A: στρατορίαν V 17 post προσέφερον add. καὶ τὸ πῦρ  
ἕκαστος ἐξ αὐτῆς ἐλάμβανεν A 18 γε om. WM 19 καὶ WM V<sup>a</sup> A: om. V ||  
γράφειν WM A: γραφή παραδοῦναι V || alt. αὐτά WM A: ταῦτα V 20 post  
Θεοῦ add. καὶ τὴν εἰς τὸν πλάνον κατάλυσιν καὶ σωματικὴν αὐτοῦ καὶ ψυχικὴν  
καταφθοράν· ὡς διὰ τοῦ πυρός ἐφθάρη καὶ εἰς ἄσβεστον πῦρ ἐξεδήμησεν, καὶ ἐκ  
ποίας πλάνης ἐλυτρώσατο ἡμᾶς ὁ Θεός· ἐξηγοράσατο ἡμᾶς τῷ οἰκείῳ αὐτοῦ  
αἵματι V

1 μεταστεῖλαι WM A: μεταστήσαι V 2 post ὀλέσαι add. ἡμᾶς V in ras.  
2-7 καὶ εἰς – ἐπεχείρησεν om. WM A 8-9 ἐπιτελοῦντος post τὰ θεῖα transp.  
VA 10 λαῷ WM V: ὄχλῳ A || post εἰσελθὼν add. ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ M 12  
post ἐληλυθότας add. ἦν γάρ καὶ ὁ Λούκιος θυμομαχὼν κατ' αὐτοῦ· πολλάκις γάρ  
ἠθέλεν αὐτὸν ἀνελεῖν· Λέων δὲ ὁ ἱερώτατος τοῦτον (l. τοῦτο) ἐκώλυεν, ἐκδεχόμε-  
νος αὐτοῦ τὴν μετάνοιαν V

Ὡς δὲ τὰ τῆς λειτουργίας ἐτέλει μυστήρια, λέγει ὁ ἄθλιος· «Δύναμαι ποιῆσαι τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον σὺν τοῖς ἱερεῦσιν ἄλλεσθαι». Ὅπερ οὐ  
15 γέγονεν.

16. Γνοὺς δὲ ὁ ὄσιος ὅτι τὰ τοιαῦτα μελετᾷ, κλίνας τὰ γόνατα προσήξατο, καὶ προσελθὼν εἰς τὸν νάρθηκα καὶ φθάσας τὸν Ἡλιόδωρον καὶ βαλὼν τὸ οὐράριον εἰς τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ δῆσας ἰσχυρῶς λέγει· «Μὰ τὸν Κύριόν μου Ἰησοῦν Χριστόν, οὐ μὴ ἐνεργήσουσιν αἱ μαγεῖαί  
5 σου».

Καὶ ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τόπον λεγόμενον Ἀχήλλιν κακεῖ αὐτὸν τῷ πυρὶ παρέδωκεν.

Ἡ δὲ χεὶρ τοῦ ὀσίου καὶ τὸ οὐράριον οὐκ ἀφίστατο ἕως οὗ ἀπετεφρώθη ὁ ἄθλιος· καὶ οὐκ ἐφλέχθη ἡ χεὶρ τοῦ ὀσίου, οὐδὲ τὸ οὐράριον  
10 αὐτοῦ. Καὶ ὑπέστρεψαν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐδόξασαν πάντες τὸν Θεόν.

17. Οὗτος ὁ πανάρετος Λέων ἰάτρευεν τὰ νοσήματα ἡμῶν· οὐ γὰρ παρείδεν ὁ Θεὸς τὴν δέησιν τοῦ δούλου αὐτοῦ ψαλμικῶς λέγοντος· «Κύριος εἰσήκουσεν τῆς φωνῆς τῆς δεήσεως ἡμῶν».

Οὗτος γὰρ ὁ μακάριος Λέων ἐμιμήσατο τὸν καθηγητὴν αὐτοῦ Κύ-  
5 ριον.

Καὶ τινος γυνὴ συγκλητικοῦ ὁρμωμένη ἐκ τῆς τῶν Συρακουσῶν μητροπόλεως, ἐν ῥύσει αἵματος ὑπαρχούσης, καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς εἰς τοὺς ἰατροὺς ἀναλώσασα, ἰάσεως οὐκ ἐπέτυχεν.

16, 4-5 Cf. Matth. 16, 18.

17, 2-3 Cf. Ps. 27, 6. 7-8 Cf. Marc. 5, 25-26; Luc. 8, 43.

14 σύν om. A || Ὅπερ WM V : δ A

1 ὄσιος WM A : ὀσιώτατος V || τὰ τοιαῦτα WM : αὐτά VA 1-2 προσήξα-  
το WM V<sup>a</sup> A : προσήχετο V 2 post νάρθηκα add. ὁ ἅγιος V 3 οὐράριον  
WM A : ὀράριον V || ἰσχυρῶς om. WM A 6 Ἀχήλλιν W : Ἀχίλην V Ἀχίλλην M  
A || κακεῖ VA : καὶ δὴ WM || post αὐτόν add. ἐκεῖ M 7 παρέδωκεν WM V<sup>a</sup> A :  
παρέδωκαν V 8 ὀσίου WM A : ἁγίου V || ἀφίστατο WM V : ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ  
A 9-10 καὶ οὐκ – ἐκκλησίαν om. WM A 10-11 καὶ ἐδόξασαν – Θεόν om.  
V

1 Οὗτος WM V : οὕτως A 1-3 οὐ γὰρ – ἡμῶν om. WM A 2 λέγοντος  
ego : – ες V 4 Λέων om. WM A 6 ὁρμωμένη WM A : ὁρμουμένη V || τῶν  
om. VA || Συρακουσῶν W VA : – σιδῶν M 7 ὑπαρχούσης WM V : ὑπάρχουσα A  
8 ἀναλώσασα WM A : ἀνηλώσασα V || ἐπέτυχεν WM V : ἐτυχεν A



Τότε κατὰ ἀποκάλυψιν Θεοῦ ἔρχεται πρὸς τὸν ὄσιον ποιμένα ἡμῶν  
10 Λέοντα, καὶ φθασάσης εἰς τὴν πόρταν τὴν λεγομένην Ἀρειανήν, ἤκου-  
σεν ἡ γυνὴ τοῦ σημαντήρος.

Ἔθος γὰρ ἦν τοιοῦτον, ὅτε ἀπέθανεν ἐπίσκοπος σημαίνειν. Κάκεινη  
πυνθανομένη τὸ τί ἂν εἴη τοῦτο, διηγορεύθη αὐτῇ ὁ θάνατος τοῦ θεσπε-  
σίου πατρὸς ἡμῶν καὶ σημειοφόρου Λέοντος.

15 Καὶ δραμοῦσα σπουδῇ πολλῇ καὶ πίστει, προσέπεσεν εἰς τὸ ἅγιον  
λείψανον, καὶ διὰ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τῆς δοθείσης αὐτῷ, ἰάσεως ἐπέ-  
τυχεν ἡ γυνὴ καὶ ἐνεφράγη ὁ ἀγωγὸς τοῦ θανατηφόρου αἵματος αὐτῆς.

18. Μὴ παραλείψωμεν δὲ καὶ ταύτην τὴν ἐνθαύμαστον πράξιν τοῦ  
θεοφόρου καὶ παμμάκαρος Λέοντος· ποιήσας γὰρ εὐχὴν σὺν δάκρυσιν  
πρὸς τὸν Θεόν, ῥαδίως καθεῖλεν τὸ βδελυκτὸν εἶδωλον, ὃ ἐσέβετο Δέ-  
κιος ὁ ἀλάστωρ, τὸ ἱστάμενον ἐν τοῖς παρφηκίοσιν κύκλοις ἑλληνικοῖς,  
5 νυνὶ δὲ ὑπαρχόντων τῶν σεπτῶν ἁγίων Μαρτύρων τοῦ Χριστοῦ Τεσσα-  
ράκοντα, πῆξας ἀντὶ τοῦ μυσσαροῦ εἰδώλου τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν  
σταυρόν.

19. Ἵνα δὲ τοῦ ἐπιταφίου αὐτοῦ πέρας ποιήσωμεν, ὡς εἶπεν ὁ θεο-  
φάντωρ Παῦλος – μνήμη δικαίων μετ' ἐγκωμίων γίνεται καὶ τὸ μνημόσυ-

19, 2 Prov. 10, 7. 2-3 Ps. 101, 13; 134, 13.

9 post πρὸς add. αὐτόν WM || ποιμένα WM : πατέρα V καὶ ποιμένα A 10  
φθασάσης WM : φθάσας VA || πόρταν VA : πύλην WM 11 τοῦ σημαντήρος  
WM : σημαντήρος A τοῦ τιμίου σημαντήρος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας V 12  
ante Ἔθος add. ἡνίκα V<sup>ms</sup> || ἦν om. V || ἀπέθανεν WM V : ἐτελεύτα A || ante  
ἐπίσκοπος add. ὁ V || post ἐπίσκοπος add. εὐθέως V || σημαίνειν VA : σημαίνει  
WM || post σημαίνειν add. αὐτοῦς V 12-14 Κάκεινη – Λέοντος om. WM A  
16 χάριτος V minime legitur || τῆς δοθείσης – αὐτῷ V : καὶ τῇ πρεσβείᾳ τοῦ  
οσίου M om. W A 16-17 ἐπέτυχεν WM V : ἔτυχεν A 17 καὶ – αὐτῆς om.  
VA

1 ἐνθαύμαστον WM V : θαυμαστήν A 2 παμμάκαρος in V non legitur  
2-3 δάκρυσιν πρὸς cett. : δα///// //ς V 3 βδελυκτὸν εἶδωλον cett. : in V tantum  
βδελυκ... legitur 4 ἱστάμενον ἐν τοῖς παρφηκίοσιν cett. : tantum ἱστά-  
μεν//////////ρωχηκίοσιν legitur in V 5 νυνὶ δὲ WM A : νυν/// V || ὑπαρχόντων  
ego ex ////χώντων V : ὑπάρχων WM A || τοῦ Χριστοῦ om. V in lac. 6 μυσσαροῦ  
εἰδώλου WM A : minime legitur V

1 τοῦ ἐπιταφίου WM A : in V tantum... ταφίου legitur || ὡς εἶπεν A : tantum  
ὡς V in lac. ὡς εἶπαμεν W καθὼς φησὶν M || ὁ om. V in lac. 2 δικαίων μετ'  
cett. : δικ////////τ' V 4 γίνεται om. VA 2-3 τὸ μνημόσυνον WM : τὰ μνημό-  
συνα A τὰ μνημόσυνον V

νον αὐτῶν εἰς γενεάν καὶ γενεάν ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει – λέγων ὧντινων ἐγένετο· «τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος».

- Κεκοίμηται δὲ ὁ ἀξιάγαστος πατὴρ ἡμῶν Λέων κατὰ τὴν εἰκάδα τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, ἀποδούς τὴν ἀγίαν καὶ ὁλόφωτον αὐτοῦ ψυχὴν τῷ Κυρίῳ.

Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς δόντες δόξαν τιμὴν τε καὶ εὐχαριστίαν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς  
10 αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

---

4 Phil. 1, 21.

---

3 αὐτῶν VA : αὐτοῦ WM || εἰς γενεάν in V non legitur || ὧντινων A : ὧν tantum in V legitur ὧν τινῶν W 4 ἐγένετο WM A : tantum... to legitur in V 5 κεκοίμηται in V minime legitur || Λέων minime legitur in M 6 Φεβρουαρίου minime legitur in M || ἀποδούς iter. W || τὴν ἀγίαν – ψυχὴν WM : τὴν δόξαν VA 7 Κυρίῳ in V non legitur 8-9 Διὰ τοῦτο (δι' αὐτοῦ A) – ἀεὶ καὶ WM A : ὃ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος V 8 τε om. W || post τῷ add. ἀθανάτῳ M 9 post Πνεύματι add. εὐλογούμενοι πανηγυρίζωμεν ἅπαντες καὶ M || post τοὺς add. ἀτελευτήτους M 10 τῶν αἰώνων ἀμήν om. W

---



## TENTAZIONI ICONOCLASTE A NAPOLI

1. Lo studio dell'iconoclasmo a Bisanzio (726-842)<sup>(1)</sup> è legato a un tipo di fonti che impongono, nonostante nuovi percorsi di ricerca<sup>(2)</sup>, gravi condizionamenti all'impegno storiografico<sup>(3)</sup>.

---

(<sup>1</sup>) L'iconoclasmo, che Leone III Isaurico instaurò non prima del 726, dando seguito a precedenti « affermazioni » iconoclaste dell'anno 725 (cf. THEOPHANES, *Chronographia*, a c. di C. DE BOOR, 2 voll., Leipzig 1883-1885, reprinted Hildesheim 1963: I, p. 405 e p. 404; M. V. ANASTOS, *Leo III's Edict against the Images in the Year 726-727 and Italo-byzantine Relations between 726 and 730*, in *Byzantinische Forschungen*, 3 (1968), pp. 5-41 e cf. C. MANGO, *Historical Introduction*, in *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham*, March 1975 edit. by A. BRYER and J. HERRIN, Birmingham 1977, pp. 1-6: p. 1; cf. anche qui nota 12) perdurò mezzo secolo; fu quindi anatemizzato dal secondo Concilio ecumenico di Nicea (787), interrompendosi per quasi un trentennio, per poi risorgere durante gli imperi di Leone V l'Armeno (813-820), Michele II (820-829), Teofilo (829-842). Si può dunque parlare di due fasi iconoclaste: una prima fino a Nicea ed una seconda dalla ripresa del movimento fino alla sua definitiva sconfitta, sancita dal 'Concilio dell'ortodossia' dell'843; ma si può anche, in un'altra ottica, considerare iconoclasta l'intero periodo e dare il valore di una parentesi alla fase iconodula seguita al 787, se si preferisce cogliere la continuità dei fermenti ereticali, come fa H. AHRWEILER in *The Geography of the Iconoclast World*, in *Iconoclasm*, cit., pp. 21-27: p. 21.

(<sup>2</sup>) Ne sono un esempio gli studi agiografici di I. ŠEVČENKO, da cui è stato riconosciuto il 'taglio' iconoclasta delle *Vite* di Filarete il Misericordioso († 792) e di Giorgio di Amastride († ca. 825), attribuibile quest'ultima a Ignazio (ca. 770-780 – post 845), diacono e σκευοφύλαξ della Grande Chiesa di Costantinopoli e già metropolita di Nicea, noto come iconodulo e protetto di Tarasio, ma divenuto, a un certo punto della sua vita, iconoclasta, « probablement même métropolitain iconoclaste... à cause de cela, il est tombé en disgrâce et a été confiné par le patriarche Méthode dans un monastère situé à l'autre bout de la Corne d'Or. Ceci se passait peu après 843 »: *L'agiografia bizantina dal IV al IX secolo*, in *La civiltà bizantina dal IV al IX secolo. Aspetti e problemi*. Università degli Studi di Bari. Centro di Studi Bizantini. Corsi di Studi, I, 1976: pp. 88-173: p. 161; IDEM, *Hagiography of the iconoclast Period*, in *Iconoclasm*, cit., pp. 113-131: pp. 120-127.

(<sup>3</sup>) L'ampiezza e la disparità della produzione sull'iconoclasmo risultano, da ultimo, dall'imponente *status quaestionis* messo a punto da P. SCHREINER, *Der*

Sfuggono questioni di centrale interesse, quali i consensi o i dissensi incontrati dal nuovo corso, instaurato da Leone III Isaurico, la loro entità, le motivazioni, gli ambienti, le aree geografiche di diffusione etc. (4). Le notizie risultano rarefatte e tutte di parte iconodula (5), in prevalenza recenziori e tese a scaricare sul governo le responsabilità di un periodo tra i più difficili attraversati dall'Impero nell'alto Medioevo (6). È dunque giocoforza procedere ad un lavoro soprattutto di «scavo» (7), col rischio di lasciarsi coinvolgere in versioni capziose o di incorrere, all'opposto, in reazioni di ipercriticismo.

In merito, ad esempio, alle origini dell'iconoclasmo, non v'è dubbio che un ruolo di prim'ordine sia stato giocato dalle consuetudini aniconiche – mediate dalla cultura semitica – di alcune regioni orienta-

---

*byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der Zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo*, 3-9 aprile 1986, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, XXXIV, Spoleto 1988, pp. 319-403.

(4) V. alcune precisazioni metodologiche essenziali in C. MANGO, *Historical Introduction*, cit., p. 6.

(5) Cf. le considerazioni generali di G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929 (rist. 1964), *Einleitung*, pp. 1-6. La situazione delle fonti, che sostanzialmente dipende dalla censura del partito vincente, rimanda alla violenza dei contrasti e delle lacerazioni che dovettero prodursi nel tessuto della *societas christiana*, se si costituì, a un certo punto, uno schieramento, che, forte delle indicazioni e dell'autorità del sovrano, si fece carico di precise e gravi accuse nei confronti degli altri correligionari (gli iconoclasti infatti sono chiamati in testi ufficiali – ad esempio negli Atti del Concilio di Nicea – *χριστιανοκατήγοροι*, cioè «accusatori di cristiani»). A proposito della tendenziosità delle testimonianze superstiti è stato rilevato che, mentre quelle più antiche, bizantine ed occidentali, «mascherano» il ruolo dell'eresiarca Leone III, «for their concern was to withewash the ruling dynasty», le fonti greche del nono secolo «rightly emphasized the acts of the Isaurians emperors, because their dynasty was overthrown before the end of the eighth century»: v. AHRWEILER, *The Geography*, cit., p. 22. Per una presentazione e valutazione delle diverse fonti v. SCHREINER, *Der... Bilderstreit*, cit., pp. 322-332.

(6) THEOPHANES, *Chronographia*, cit.: I, p. 413: «καὶ ὅσα μὲν ἐπὶ Λέοντος τοῦ ἀσεβοῦς κακὰ Χριστιανοῖς συνέβη περὶ τε τὴν ὀρθόδοξον πίστιν καὶ περὶ τῶν πολιτικῶν διοικήσεων αἰσχροῦ κέρδους καὶ φιλαργυρίας ἐπινοίᾳ κατὰ τε Σικελίαν καὶ Καλαβρίαν καὶ Κρήτην, ἢ τε τῆς Ἰταλίας ἀποστασία διὰ τὴν αὐτοῦ κακοδοξίαν, σεισμοὶ τε καὶ λιμοὶ καὶ λοιμοὶ καὶ ἐθνῶν ἐπαναστάσεις... ἐν τοῖς προλαβοῦσι δεδήλωται κεφαλαίοις» e cf. ANASTASIUS, *Chronographia tripartita*, *ibid.*, II, p. 268.

(7) MANGO richiama l'importanza di un ritorno ai testi che si fondi su edizioni critiche rinnovate: cf. *Historical Introduction*, cit., p. 6, n. 12.



li <sup>(8)</sup> (contrapposte all'Occidente iconodulo). Tuttavia, la tradizione iconodula degli avvenimenti, frammista di realtà e di leggenda, ha ispirato una «Oriental theory» che ha spesso indotto a sottovalutare il peso decisivo dell'azione imperiale per l'affermarsi (come anche, in seguito, per l'eclissarsi) dell'eresia <sup>(9)</sup> e ad accogliere criteri di partizioni geografiche, che possono avere una loro utilità purché sottoposti, di volta in volta, al vaglio della critica.

Osserva opportunamente H. Ahrweiler: «Iconoclasm may have been welcomed by people influenced by aniconic traditions (for example the old heretical underworld of Phrygia), but it also attracted popular support from people in the same areas who were otherwise firmly Orthodox» <sup>(10)</sup>.

Non bisogna pertanto assumere come certi e indiscutibili gli atteggiamenti religiosi evidenziati dalle fonti in singole zone sia perché essi sono stati passibili di oscillazioni sia perché non sono automaticamente inscrivibili entro specifici settori geopolitici. Non a caso, tra le indicazioni fornite dall'Ahrweiler per una carta dell'iconoclasmo compare un elemento di particolare significato: la compresenza delle opposte ideologie perfino in aree molto vicine alla capitale, se è vero che la Propontide ricordata nelle *Vite* di Stefano Iuniore e di Gregorio Decapoluta quale zona di fuorusciti iconoduli può intendersi in senso proprio come il Mar di Marmara <sup>(11)</sup>.

---

<sup>(8)</sup> MANGO evidenzia come la tendenza di certa storiografia a negare nell'iconoclasmo bizantino una «outside influence» equivalga a misconoscere dati evidenti: cf. *ibid.*, p. 6.

<sup>(9)</sup> Cf. AHRWEILER, *The Geography*, cit., p. 22. Per una sottolineatura particolarmente energica dell'importanza dell'iniziativa imperiale, v. SCHREINER, *Der... Bilderstreit*, cit., *passim* e p. 402: «Der Bilderstreit hatte weder soziale noch wirtschaftliche Motive als Anlass, sondern wurde eingeleitet von der persönlichen Überzeugung eines Kaisers». Diversamente orientata è quella posizione storiografica che evidenzia altre componenti dell'iconoclastia e dell'iconodulia, viste, ad esempio, come lotta «per una concezione del potere imperiale e dell'assetto sociale favorevole o antitetica al predominio dei militari»: v. A. CARILE, *L'iconoclasmo fra Bisanzio e l'Italia*, in *Culto delle immagini e crisi iconoclastica*, Atti del Convegno di Studi. Catania 16-17 maggio 1984, Quaderni di Synaxis. Pubblicazioni dell'Istituto per la Documentazione e la Ricerca S. Paolo, Catania 1986, pp. 13-54: p. 44.

<sup>(10)</sup> AHRWEILER, *The Geography*, cit., p. 22.

<sup>(11)</sup> *Vita Sancti Stephani Iunioris, monachi et martyris auctore Stephano, diacono Ecclesiae Constantinopolitanae*, P. G., C, coll. 1067-1186: 1117 D;

Comunque, anche a prescindere da quest'esempio, non mancano altrove, nelle province, situazioni di «ambiguous attitudes»<sup>(12)</sup>. Ed è forse nel segno di una tale ambiguità che il Ducato di Napoli, durante gli imperi di Leone III Isaurico (717-741) e di Costantino V (741-775), condusse, a un certo punto, una politica religiosa le cui fila non sono facili da dipanare per lo storico.

2. Il caso di Napoli va inquadrato in quello di una provincia come l'Italia, dove aveva sede il Papato, mantenutasi fedele all'iconodulia<sup>(13)</sup>. Ciò nonostante, per fare un esempio, la *querelle des images* non può essere invocata, contrariamente a quanto insinua il cronista bizantino Teofane Confessore<sup>(14)</sup>, per spiegare la frattura che si determinò

---

F. DVORNIK, *La vie de Saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1926, pp. 53 e s.; AHRWEILER, *The Geography*, cit., p. 25.

(12) AHRWEILER, *ibidem*, p. 27.

(13) Si conoscono tuttavia eccezioni – su cui cf. le indicazioni di A. PERTUSI, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della seconda Settimana Internaz. di Studio. Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962, Milano 1965, pp. 382-426: p. 389; FALKENHAUSEN, *La dominazione*, cit., p. 8; CARILE, *L'iconoclasmo*, cit., pp. 51 e s.; SCHREINER, *Der... Bilderstreit*, cit., pp. 365 e s.; A. GUILLOU, *La diffusione della cultura bizantina*, in AA.VV., *Storia dei Sardi e della Sardegna*. 1. *Dalle origini alla fine dell'età bizantina*, a cura di M. GUIDETTI, Milano 1988, cap. 15: p. 404, etc. – ed è pensabile che ulteriori elementi non mancheranno di emergere nelle future ricerche.

(14) THEOPHANES, *Chronographia*, cit., I, pp. 404 e 410. Dice Teofane (752-818) che risalgono al 725 le prime «affermazioni» iconoclaste di Leone III Isaurico (Τούτῳ τῷ ἔτει ἤρξατο ὁ δυσσεβὴς βασιλεὺς Λέων τῆς κατὰ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων καθαιρέσεως λόγον ποιῆσθαι, p. 404), cui avrebbero fatto seguito il rifiuto del papa Gregorio II (715-731) di pagare le decime ed il suo invio al sovrano eretico di una lettera di natura dogmatica (καὶ μαθὼν τοῦτο Γρηγόριος... τοὺς φόρους τῆς Ἰταλίας καὶ Ρώμης ἐκώλυσε γράψας... *ibid.*). Il cronista torna quindi sull'argomento dei tributi all'anno 732/733, riferendo di un'imposizione che Leone III, «nella sua follia», promosse in Sicilia ed in Calabria (p. 410; qui la traduzione di Anastasio Bibliotecario parla arbitrariamente di «sovrimposizione»: *ibid.*, II, p. 466). Secondo A. GUILLOU si trattò di riforme fiscali e da tali riforme vennero lesi gli interessi della Chiesa romana, proprietaria terriera dei due terzi delle terre in questione (cf. *La Sicilia bizantina. Un bilancio delle ricerche attuali*, in *Archivio Storico Siracusano*, n.s. 4 (1975-76), pp. 45-89: pp. 47-56 (e in francese in *Byzantinische Forschungen*, 5 (1977), pp. 95-145); IDEM, *Economia e società*, in *La civiltà bizantina* cit., pp. 351-407: pp. 397-407). L'*odium theologicum* di Teofane presenta i fatti come se fossero frutto di una ritorsione della collera iconoclasta contro il papa, mentre il *Liber*



negli anni 30 dell'VIII secolo tra Costantinopoli e l'Esarcato ed i Ducati centro-settentrionali. Circostanze eccezionalmente fortunate ci consentono infatti di confrontare Teofane con una fonte occidentale, il *Liber Pontificalis* della Chiesa di Roma, e di appurare che non la *querelle*, ma il rifiuto del papa di pagare le decime all'imperatore intervenne a guastare i buoni rapporti. Certo la nuova politica religiosa, di lì a poco inaugurata da parte costantinopolitana, valse ad approfondire le divergenze e, soprattutto, a colorarle di risvolti ideologici<sup>(15)</sup>.

Venendo al Ducato di Napoli – che, a differenza dell'Esarcato e della Pentapoli, non intese mai sganciarsi dai legami istituzionali con Bisanzio<sup>(16)</sup> – esso è associato nelle fonti bizantine all'antica Roma quale luogo di rifugio degli iconoduli<sup>(17)</sup>: il che, a dire il vero, non è di

*Pontificalis* della Chiesa di Roma non stabilisce alcun nesso tra la 'disobbedienza' di Gregorio II e le prime avvisaglie iconoclaste, che risultano chiaramente posteriori (v. *Liber Pontificalis*, texte, introduction et commentaire par L. DUCHESNE, I, Paris 1886, pp. 403 e s.). In ogni caso, come commenta H.-G. BECK, fu un grave errore del governo bizantino l'aver indotto Roma a cercare una compensazione delle perdite subite volgendosi ai patrimoni dell'Italia settentrionale, che erano in mano longobarda, così da dipendere necessariamente dall'aiuto dei Franchi: v. *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Die Kirche in ihrer Geschichte begr. von K. D. Schmidt und E. Wolf. Herausgeg. von B. Moeller, Göttingen und Zürich 1982, p. 73.

<sup>(15)</sup> Al di là della questione delle immagini, premeva sia a Roma che a Costantinopoli mantenere i reciproci buoni rapporti in funzione antilongobarda. Basti pensare all'elasticità dell'esarca Eutichio nell'applicare le misure iconoclaste ed alle numerose iniziative che testimoniano del continuato impegno dei papi nel collaborare con Costantinopoli. Ed è significativo che sotto Costantino V il papa Zaccaria (741-752), per l'opera di mediazione con cui nel 745 era riuscito ad ottenere una pace ventennale dal pio sovrano longobardo Rachis, ben meritasse dall'iconoclasta imperatore le due *massae* di Ninfa e di Norma, forse, come ipotizza V. von FALKENHAUSEN, a « parziale risarcimento per i danni subiti dalla Chiesa di Roma », in conseguenza delle iniziative fiscali già ricordate (v. nota precedente): cf. *I Bizantini in Italia*, in AA.VV., *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, pp. 38 e s. Del resto il nome di Costantino V fu mantenuto nella *datatio* dei documenti romani dell'epoca almeno fino al 772 e così fu mantenuta la sua effigie sulle monete: solo dopo la sua morte (775) il Papato si emancipò completamente da Bisanzio anche sul piano formale: *ibidem*, p. 40.

<sup>(16)</sup> CASSANDRO, *Il ducato bizantino*, in *Storia di Napoli*, II, 1, 1969, pp. 177-178; FALKENHAUSEN, *La dominazione*, cit., pp. 12 e s.; F. LUZZATI LAGANA', *Le firme greche nei documenti del Ducato di Napoli*, in *Studi Medievali*, 3ª serie, 23, 2 (1982), pp. 729-752, precisamente pp. 735 e s.

<sup>(17)</sup> *Vita Sancti Stephani*, cit.,: 1117 CD e cf. qui nota 45. Sottolinea AHRWEILER, *The Geography*, cit., p. 24, che « the evidence for the situation in Ita-

per sé sufficiente ad attestare un atteggiamento avverso all'iconoclastia da parte del paese ospite. Anche per Napoli, analogamente a quanto accade per Roma, disponiamo, per il confronto, di una fonte locale, il *liber pontificalis* della Chiesa napoletana (*Gesta Episcoporum Neapolitanorum*)<sup>(18)</sup>. Ma, questa volta, la tortuosità del testo, che tradisce, a nostro avviso, una revisione storiografica, solleva problemi piuttosto che indicare soluzioni, perché consente interpretazioni che possono sfociare in esiti esattamente opposti. Alla questione infatti se Napoli accolse, o meno, l'iconoclasmo, sarebbe lecito rispondere affermativamente o negativamente proprio sulla scorta di questa fonte.

Più precisamente, sembrerebbe, stando alle *Gesta*, che la Chiesa napoletana, nota in seguito per la sua iconodulia, abbia aderito all'eresia imperiale durante il vescovado di Calvo (750-763) e fino all'avvento del suo successore Paolo II (763-768, ma cf. *infra* nota 35), e forse già sotto Sergio (717-746), predecessore di Calvo, mentre una critica articolata della fonte potrebbe portare ad una conclusione diametralmente opposta.

Il punto focale è costituito dalla biografia di Paolo II che presenta il seguente passo:

«... iste Neapolitanam suscepit cathedram. Sed propter detestabilem imaginum altercationem, quae inter apostolici tramitis auctoritatem, et fedissimam Constantini imperatoris Caballini vertebatur amentiam, novem sunt menses elapsi, in quibus non potuit consecrari; quia tunc Parthenopenensis populus potestati Graecorum favebat. Attamen hic cum cuperet praedicto papae quasi amicus de talibus aliquo modo suffragari, clanculo Romam perrexit. Qui statim consecratus episcopus, Neapolim est directus, sed propter Graecorum connexionem noluerunt illum recipere sui concives. Inito tamen consilio eum ad ecclesiam sancti Ianuarii Christi martyris, non longius ab urbe dicatam, transmiserunt. In qua duos ferme annos degens, plura construxit aedificia. . . »<sup>(19)</sup>.

---

ly, provided by Theodore's letters for the second Iconoclasm, confirm what we know from the Life of Stephen for the mid-eighth century before 765».

(<sup>18</sup>) V. l'edizione di G. WAITZ in *M. G. H., Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, pp. 398-436 e quindi di B. CAPASSO in *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, I, Napoli 1881, pp. 146-221. I passi discussi nel testo sono riprodotti dal Waitz.

(<sup>19</sup>) *Gesta*, a c. di WAITZ, cit., p. 424 e cf. CAPASSO, *Monumenta*, I, cit., p. 198.



Dunque, al momento della sua consacrazione, il vescovo Paolo entrò in conflitto con i vertici del ducato: egli decise di recarsi segretamente a Roma e, al suo rientro, non fu più ammesso in città per ben due anni. Come intendere il riferimento alla lotta per le immagini introdotto dallo scrittore, Giovanni Diacono (IX sec.)<sup>(20)</sup>? Si può accoglierlo tal e quale o c'è il rischio che Giovanni abbia assunto, in buona o in cattiva fede, un'ottica viziata? Analogamente infatti a quanto s'è visto per Teofane, lo scrittore napoletano potrebbe aver travestito di motivazioni ideologiche gli eventi riferiti – nel suo caso il tentativo del ducato di staccarsi da Roma<sup>(21)</sup>.

Passando a testimonianze più nebulose, c'è da rilevare che il problema del distacco di Napoli da Roma è posto anche dalla biografia del vescovo Sergio (717-746), più sopra ricordato.

Il passo che qui interessa suona:

*«Hic dum a Grecorum pontifice archiepiscopatum nancisceretur, ab antistite Romano correptus, veniam impetravit»*<sup>(22)</sup>.

Dunque Sergio avrebbe accettato di rendere la sua sede autonoma dal Papato dietro l'offerta costantinopolitana del pallio arcivescovile. Questo testo è stato al centro dell'attenzione degli studiosi, che si sono tuttavia scontrati con il problema della datazione dell'evento cui si riferisce: ignoriamo infatti se il cedimento di Sergio avvenne già in epoca iconoclasta, sotto Leone III Isaurico, e dunque sotto il patriarca iconoclasta Anastasio (730-754), oppure in epoca anteriore. È chiaro che, se la notizia su Sergio fosse databile con precisione, ne trarrebbero giovamento la ricostruzione della vicenda iconoclasta in generale e

---

(20) La prima parte delle *Gesta* è anonima; la seconda, che include le biografie dei vescovi Paolo II, Stefano II, Paolo III, Tiberio, Giovanni IV lo Scriba e Atanasio I, si deve a Giovanni Diacono, autore del sec. IX; di un breve frammento successivo, che inizia una biografia di Atanasio II, è autore Pietro Suddiacono. Cf. N. CILENTO, *La cultura e gli inizi dello Studio*, in *Storia di Napoli*, II, 2, Napoli 1969, pp. 519-640: pp. 576-578. V. *infra* nota 25.

(21) Per un atteggiamento «antiromano» si pronuncia P. SCHREINER, *Problemi dell'iconoclasmo nell'Italia meridionale e nella Sicilia*, in *Le relazioni religiose e chiesastico-giurisdizionali. Atti del II Congresso Internaz. sulle relazioni tra le due sponde adriatiche*, Bari 29-31 ottobre 1976, Roma 1979, pp. 113-118: p. 125. Cf. anche IDEM, *Der... Bilderstreit*, cit., p. 367. Analogo è il punto di vista di CARLÉ, *L'iconoclasmo*, cit., pp. 52 e s.

(22) *Gesta*, a c. di WAITZ, cit., p. 422 e cf. CAPASSO, *Monumenta*, I, cit., p. 194.

la datazione dei provvedimenti imperiali contro il culto delle immagini<sup>(23)</sup>.

Altre particolarità del resoconto napoletano aprono una serie di gravi interrogativi: l'interruzione, cioè, di un brano sull'imperatore Costantino V (741-775) – ripreso tuttavia e concluso con la notizia della sconfitta dell'usurpatore Artavasde<sup>(24)</sup> – e inoltre la caduta della fine della prima sezione delle *Gesta* <sup>(25)</sup>.

La diffidenza del lettore dipende dal fatto che qui Costantino V, a differenza di quanto accade nella biografia di Paolo II (dove si ricorda la *fedissima Constantini imperatoris Caballini . . . amentia*), è presentato come un eroe: egli è addirittura nelle vesti dell'uccisore di un leone e poi di un feroce drago, che non esita ad affrontare coraggiosamente da solo per il bene di tutti.

È evidente che le vicissitudini della tradizione non bastano a spiegare l'incongruenza tra una tale presentazione, favorevole al sovrano iconoclasta, e l'impronta iconodula della fonte. Infatti, anche l'anonimo estensore di questa prima sezione (che termina appunto con la biografia di Calvo) ha l'apparenza di essere iconodulo, dal momento che dà la sua adesione alle rivolte antibizantine delle Venezie e di Ravenna, esprimendosi nei seguenti termini:

*«Apud Constantinopolim Leo imperator sanctorum imagines depositas incendit; Romanoque pontifici similia facere, si imperialem gratiam habere vellet, mandavit. Sed pontifex hoc facere contempsit. Omnis quoque Ravennae exercitus, vel Venetiarum talibus iussis uno animo restiterunt, et nisi eos pontifex prohibuisset, imperatorem super se constituere sunt adgressi. . . »* <sup>(26)</sup>.

<sup>(23)</sup> Cf. qui nota 30.

<sup>(24)</sup> *Gesta*, a c. di WAITZ, cit., p. 423 e cf. CAPASSO, *Monumenta*, I, cit., p. 196.

<sup>(25)</sup> *Gesta*, a c. di G. WAITZ, cit., p. 424 e cf. CAPASSO, *Monumenta*, I, cit., p. 198. P. BERTOLINI ritiene che sul codice Vaticano Latino 5007, che tramanda le *Gesta*, sia intervenuta la censura iconodula e che sia stata asportata quasi integralmente la biografia del vescovo iconoclasta Calvo (750-762): v. *La Chiesa di Napoli durante la crisi iconoclasta. Appunti sul codice vaticano Latino 5007*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1974, pp. 101-127. Secondo P. SCHREINER l'ipotesi sostenuta dal Bertolini non regge al controllo codicologico: v. *Der . . . Bilderstreit*, cit., p. 367.

<sup>(26)</sup> *Gesta*, a c. di WAITZ, cit., p. 422 e cf. CAPASSO, *Monumenta*, I, cit., p. 195.



I tentativi di intendere il passo celebrativo di Costantino V possono essere di due tipi: o la prima sezione <sup>(27)</sup> era in origine iconoclasta e in seguito fu manipolata oppure essa era iconodula e la leggenda su Costantino fu inserita in epoca tardiva, quando era sparito il ricordo del «cattivo» iconoclasta <sup>(28)</sup>. Certo, anche il continuatore delle *Gesta*, Giovanni Diacono, scrive nel pieno IX secolo, ma per lui bisogna immaginare un'ottica diversa.

I due opposti orientamenti interpretativi hanno anche sbocchi antitetici. Infatti, ove si ammetta che la prima sezione fosse iconodula, si finisce per prendere per buona la testimonianza di Giovanni Diacono e per dedurre che Napoli fu in un certo periodo iconoclasta <sup>(29)</sup>. Se invece si accoglie l'altra spiegazione, si esclude la tesi di una esplosione del fenomeno iconoclasta a Napoli.

### 3. Ma che senso poteva avere un'iconoclastia napoletana?

Gli elementi a nostra disposizione non consentono che uno sguardo sulla politica svolta dal ducato <sup>(30)</sup>. Emergono, com'è ben noto, i legami che esso intese mantenere con Bisanzio e che gli giovarono nei giuochi di equilibrio tra i vari potentati, tra i quali in primo luogo il Papato.

La fedeltà ad un Impero, che sempre meno riusciva a far sentire il suo peso nella penisola, era in fondo per il ducato il modo meno impegnativo di preservare la propria identità sotto l'egida della più prestigiosa tra le istituzioni e nella continuità della tradizione <sup>(31)</sup>. Non si

---

<sup>(27)</sup> Cf. *Gesta*, a c. di WAITZ, cit., pp. 402-424 (*Gestorum pars prima*) e pp. 424-435 (*Gestorum pars altera auctore Iohanne Diacono*). Cf. anche sopra nota 20.

<sup>(28)</sup> Cf. SCHREINER, *Problemi*, cit., p. 124, che anche ricorda come l'esistenza di «τραγούδια» (*chansons de gestes*) del tipo di questo riguardante Costantino V sia «arguibile non prima del X secolo».

<sup>(29)</sup> Se si ipotizza infatti un autore iconodulo, questi, oltre a ricordare – come appunto fa – l'opposizione romana all'imperatore eretico, i moti ravennati e quelli delle Venezie, a maggior ragione non avrebbe mancato di evidenziare un atteggiamento non conformista da parte di Napoli, ove ci fosse stato. Cf. LUZZATI LAGANA', *Il ducato*, cit., pp. 331 e s.

<sup>(30)</sup> Cf. in particolare FALKENHAUSEN, *La dominazione*, cit., p. 11 e s.; LUZZATI LAGANA', *Il ducato*, cit., pp. 331-333; EADEM, *Le firme*, cit., pp. 732-738.

<sup>(31)</sup> Il Ducato di Napoli non aveva ragione di emanciparsi da un Impero da cui riceveva protezione: ad esempio, poteva contare sugli aiuti dello stratego di Sicilia contro la costante minaccia longobarda. Cf. FALKENHAUSEN, *La domina-*

può sottovalutare, ad esempio, a proposito del *favor* dimostrato dal governo ducale nei confronti di Costantinopoli, che nel 727, dopo l'uccisione dell'esarca Paolo a Ravenna, Napoli continuò ad offrir scalo, come di consueto, al patrizio Eutichio, inviato a succedergli<sup>(32)</sup>.

Allora, per Napoli l'allineamento all'Impero avrebbe avuto il medesimo senso che poteva invece avere il distacco per Roma e per l'Esarcato, o, in altri termini, la scelta di Napoli – opposta a quella romana – si sarebbe fondata su ragioni analoghe, quella di non farsi fagocitare: il che di per sé «had little or nothing to do with the controversy over images»<sup>(33)</sup>.

In più Napoli accoglieva elementi greci, la cui importanza si intuisce dal fatto che, a quanto sembrerebbe, essa fu inclusa, insieme con l'Italia meridionale greca, almeno teoricamente, nel piano di ristrutturazione delle province ecclesiastiche deciso da Leone III Isaurico<sup>(34)</sup>.

zione, cit., pp. 11 e s. Per la successiva politica napoletana v. *ibidem* e LUZZATI LAGANÀ, *Le firme*, cit., pp. 735 e s.

<sup>(32)</sup> *Liber Pontificalis*, I, cit., p. 405; CASSANDRO, *Il ducato*, cit., p. 39; LUZZATI LAGANÀ, *Il ducato*, cit., p. 331.

<sup>(33)</sup> E ciò che commenta l'HRWEILER, *The Geography*, cit., p. 23, a proposito delle ragioni che spinsero il papato a staccarsi da Bisanzio. Nel caso di Napoli l'agiografo delle *Gesta*, Giovanni Diacono, ricorda che il clero al completo e tutta la popolazione («clerus omnis et populus cunctus») riconoscevano nel vescovo relegato fuori le mura il vero pastore («canonice illi ut vero obtemperant pastori»). Ciò nonostante, prevalevano gli oppositori di Paolo perché essi erano rappresentati dai *Neapolitanorum primates*, che solo da ultimo si decisero a recedere dalla loro intransigenza e ad accogliere Paolo in città. Tali *primates* sono evidentemente da identificarsi con quel ceto di aristocrazia militare, maturato e formatosi nel corso del VII secolo, che si trova indicato nelle fonti come *militia*, termine divenuto sinonimo del governo ducale di Napoli. I dati forniti dall'agiografo si possono pertanto mettere in relazione con interpretazioni come quella, già ricordata (v. nota 9) di A. CARLIE, che propende a riconoscere nell'iconoclasmo la «cultura della nuova élite» o, più precisamente, «un movimento culturale che venne a combinarsi con l'ascesa della classe militare all'interno della società romea»: v. *L'iconoclasmo*, cit., paragrafi 4 e 5 e, per il testo citato, p. 53).

<sup>(34)</sup> Cf. F. DOLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des Ostromischen Reiches von 565-1453, I Teil (bis 1025)*, München-Berlin 1924, nn. 300 e 301, p. 36; *Gesta a. c.* di WAITZ, cit., p. 422; V. von FALKENHAUSEN, *Chiesa greca e chiesa latina in Sicilia*, in *Archivio storico siracusano*, n.s., 5 (1978-1979), pp. 137-155: 151-155, che si giova del caso di Napoli per far luce sulla ristrutturazione delle province ecclesiastiche in epoca iconoclasta, discutendo le tesi di V. GRUMEL e di A. ANASTOS. La studiosa chiarisce che fu in ragione della sua forte grecità che Napoli



La componente greca della società napoletana potrebbe aver giuocato un ruolo nella sensibilizzazione al problema religioso sollevato da Bisanzio.

Le *Gesta* danno notizie di tensioni cittadine che si mantennero a Napoli per ben due anni, in cui Paolo (dic. 763-3 marzo 768, o, secondo P. Bertolini, aprile 766) <sup>(35)</sup> fu relegato, come abbiamo visto, a svolgere il suo ministero presso la basilica di S. Gennaro fuori le mura. Certo si sarà trattato di scontri tra il partito filoromano e quello autonomistico, ma lo scontro poteva ormai ben colorarsi di motivazioni ideologiche, nel solco del dibattito iconoclasta in pieno corso a Bisanzio. Siamo infatti in un giro di anni in cui Costantino V aveva affermato con decisione la sua linea religiosa e, comunque, nel novembre del 765 subiva il martirio a Costantinopoli quel monaco Stefano, che sarebbe divenuto il simbolo dell'iconodulia e del partito monastico <sup>(36)</sup>.

---

venne sottratta alla giurisdizione romana e sottoposta a quella costantinopolitana. Nel fare ciò i sovrani «elearono, come era uso nell'impero, i diocesani con la sede in una capitale provinciale, a livello di metropoliti»: *ibid.*, p. 154. V. anche LUZZATI LAGANA', *Le firme*, cit., pp. 734 e s., nota 20. In via puramente ipotetica merita forse aggiungere che il vescovo Sergio, oscillando tra Roma e Costantinopoli, potrebbe aver inaugurato quella linea ambigua, non insensibile alla propaganda governativa, che è rintracciabile in seguito a Napoli. *Non omne potest congruere*: tuttavia il particolare contesto napoletano solleva la questione se vi sia stata una linea di continuità tra Sergio e il suo successore Calvo, sospetto di iconoclastia (cf. *infra* le nostre conclusioni).

<sup>(35)</sup> La cronologia dei vescovi napoletani è stata rimessa in discussione da P. BERTOLINI, *La serie episcopale napoletana nei secoli VIII e IX. Ricerche sulle fonti per la storia dell'Italia meridionale nell'alto Medioevo*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 24 (1970), pp. 349-440: pp. 391 e 420.

<sup>(36)</sup> Ma sulle responsabilità politiche di Stefano che destarono la collera imperiale contro il *tagma* monastico v. M.-F. ROUAN, *Une lecture «iconoclaste» de la vie d'Etienne le Jeune* in *Travaux et Mémoires*, 8 (1981), pp. 415-436, in particolare p. 422. Confrontando la *Vita* premetafrastica di Stefano con quella metafrastica l'autrice propone l'ipotesi di un'evoluzione dell'ideale di santità monastica da una forma di ascetismo «extravagante et mécaniste» ad una santità cenobitica: *ibid.*, p. 436. Quanto poi all'equivalenza tra iconodulia e monachismo, essa non dev'essere rigidamente intesa, ma ridimensionata nel solco della recente critica, se non altro perché l'iconofobia era presente anche tra i monaci. A proposito tuttavia del giudizio di S. GERO, che dissocia nettamente la politica iconoclasta dalla persecuzione antimonastica degli anni 60, rinviando a quanto osserva J.-M. SANSTERRE: «... que les vues de Gero reposent essentiellement sur une série d'arguments a silentio, ce qui invite à les accueillir avec une certaine prudence malgré leur intérêt»: cf. *Les moines grecs et orientaux à Rome*

C'è poi un elemento che attira in particolar modo l'attenzione.

Il duca di Napoli Stefano II, che era stato il *leader* del gruppo autonomista da Roma al tempo della relegazione di Paolo II fuori città, è il medesimo che, divenuto in seguito vescovo di Napoli tra il 768/69 e il 799/800 (o 16 ott. 766-11 aprile 794, P. Bertolini)<sup>(37)</sup>, si impegnava in un ossequio particolarmente 'ostentato' nei confronti della Sede Romana. È difficile sottrarsi all'impressione di una *palinodia*, che questo personaggio, al centro di eventi cruciali del ducato, cercava evidentemente di rendere il più convincente possibile

Dicono le *Gesta*:

*«Hic etenim Romam direxit tres clericos, qui in schola cantorum optime edocti, omnique sacro Romanorum imbuti, ad propria redierunt. Ex quibus unum Leonem, cognomento Maurunta, cardinalem ordinavit presbyterum, alios deinde clericos in monasterium Sancti Benedicti Paulo levitae destinavit. Unus vero de istis Iohannes nomine, qui post diaconus ordinatus est, apprime eruditus effulsit»*<sup>(38)</sup>.

Fin qui non emerge che il pieno allineamento del vescovo napoletano al Papato, ma un'altra iniziativa di Stefano II acquista una rilevanza più pregnante perché costituisce una vera e pubblica professione di fede. Egli aveva fatto effigiare il nartece di S. Pietro in Napoli – a somiglianza del nartece di S. Pietro in Roma<sup>(39)</sup> – con la

*aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI<sup>e</sup> siècle – fin du IX<sup>e</sup> siècle), 2 voll., Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe de Lettres, Bruxelles 1983, II, p. 98, nota 325 (e v. la bibliografia ivi citata).*

<sup>(37)</sup> BERTOLINI, *La serie*, cit., p. 409.

<sup>(38)</sup> *Gesta* a c. di WAITZ, cit., p. 425 e cf. CAPASSO, *Monumenta*, I, cit., pp. 199 e s. P. BERTOLINI evidenzia la speciale importanza che il vescovo Stefano attribui alla riforma liturgica «introducendo, accanto alle consuetudini religiose locali, l'*Ordo Romanus*. . .»: *La serie*, cit., pp. 404 e s. Quanto all'epoca del pontificato di Stefano in cui furono da lui rinsaldati i legami con la Chiesa romana, è ipotizzabile che ciò sia avvenuto abbastanza tempestivamente – dunque prima del II Niceno (787) – ma non vi sono elementi per giungere ad una qualsiasi precisazione cronologica.

<sup>(39)</sup> In risposta all'«empio» gesto della cancellazione – voluta dall'imperatore monotelita Filippico Bardane (711-713) – dell'immagine del VI Concilio ecumenico dal palazzo imperiale di Costantinopoli, papa Costantino (708-715) aveva fatto raffigurare in S. Pietro i sei «santi» Concili: v. *Liber pontificalis*, cit., p. 391 («Post menses autem III lugubre nuntium personuit, quod Iustinianus christianissimus et orthodoxus imperator trucidatus est, Philippicus hereticus in imperiali promotus est arce. Cuius et sacra cum pravi dogmatis exaratione



raffigurazione dei sei Concili ecumenici<sup>(40)</sup>: e questa non era una qualsiasi scelta di un soggetto religioso, ma comportava un messaggio ed una proclamazione di ortodossia, secondo una tradizione iconografica già preiconoclasta, come testimonia un passo del *Bios* di Stefano Iuniore<sup>(41)</sup>.

Un tale gesto, finora non discusso nel contesto della politica religiosa napoletana, è di notevole interesse: indicherebbe per lo meno una esplicita presa di posizione di Napoli sulla *querelle*.

Tuttavia, ove lo si consideri isolato dalla linea perseguita dal vescovo e già duca Stefano II, esso finisce solo per confermare la tesi che nega coinvolgimenti iconoclasti di Napoli. Se invece lo si mette a fuoco come promosso da un personaggio che doveva farsi perdonare da Roma ben precisi trascorsi – come non pensare a trascorsi che coinvolgevano la stessa dottrina?

Nella storia di Napoli c'è poi un'ulteriore ed analoga iniziativa del medesimo Stefano che è stata sottolineata come un segno di volontà di autonomia del ducato dalla sua Dominante<sup>(42)</sup>. Si tratta della coniazione di monete bronzee, di mezzo dollaro, dunque di valore non elevato,

suscepit, sed cum apostolicae sedis concilio respuit. Huiusque rei causa zelo fidei accensus omnis coetus Romanae urbis, imaginem quod Greci Botarea vocant, sex continentem sanctos ac universales synodos, in ecclesia beati Petri erecta est»). Già il Duchesne rilevava: «On voulut faire à Rome une manifestation contre le sacrilège commis a Constantinople sur l'image du sixième concile» e rinviava alle *Gesta* dei vescovi napoletani *l.c.* più sotto alla nota 40. Cf. per tutta la problematica A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique*, Paris 1984 (II. ediz.), cap. III.

<sup>(40)</sup> *Gesta* a c. di WAITZ, *cit.*, p. 426: «... ecclesiam sancti Petri miris exornatam construxit operibus. Ante cuius ingressum sex patrum sanctorum depinxit concilia...».

<sup>(41)</sup> P. G., C, *cit.*, col. 1172 (Ἐν τούτῳ γὰρ τῷ δημοσίῳ τόπῳ ἐξ ἀρχαίων τῶν χρόνων καὶ τῶν ἐκ πάλαι εὐσεβῶς βεβασιλευκότων, αἱ ἅγαι ἐξ οἰκουμενικαῖ συνodoι ἀνιστορημέναι οὔσαι προὔπτον ἐφαίνοντο, ἀγροίκοις τε καὶ ξένοις καὶ ἰδίοις τὴν ὀρθόδοξον κηρύττουσαι πίστιν...). Cf. GRABAR, *L'iconoclasme*, *cit.*, p. 65.

<sup>(42)</sup> J. GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I<sup>er</sup> jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071)*, Paris 1904, pp. 19 e s.; *Corpus Nummorum Italicorum. Primo tentativo di un catalogo generale delle monete medievali e moderne coniate in Italia o da Italiani in altri paesi*, XIX, *Italia meridionale continentale Napoli, I, Dal Ducato Napoletano a Carlo V*, Roma 1940, pp. 4-8 (ma i riferimenti storico-cronologici sono largamente inesatti), etc.

con l'effigie di S. Gennaro al posto di quella imperiale e con l'indicazione, sul retro, della zecca emittente (NEAPOLIS) o con il monogramma ST (la leggenda è in caratteri greci) <sup>(43)</sup>.

Qui tuttavia l'interpretazione «autonomistica» per un ducato che continuò, sino alla fine dei suoi giorni e senza soluzione di continuità, a considerarsi parte dell'Impero bizantino sembra, a dire il vero, poco congruente. Non potrebbe piuttosto l'emissione di tali monete essere inquadrata nell'ambito della palinodia di Stefano II allo scorcio del suo ducato (755-767) ed esser vista quale canale ufficiale di professione della fede ortodossa <sup>(44)</sup>?

E non sarebbe legittimo proporre (o, meglio, riproporre), nel complesso, un'ipotesi di tentazioni iconoclaste a Napoli <sup>(45)</sup>?

---

<sup>(43)</sup> Cf. CAPASSO, *Monumenta*, cit., II, 2, Napoli 1892, pp. 251 s.; G. SAMBON, *Repertorio generale delle monete italiane coniate in Italia*, Paris 1912, p. 44; C.N.I., XIX, cit., *ibidem*. Cf. anche LUZZATI LAGANA', *Le firme*, cit., pp. 734 e s. Si potrebbero confrontare le monete qui ricordate per il ducato di Napoli con due coeve (degli «ultimi tempi della dominazione imperiale») monete romane (frazioni di follaro), che presentano effigi sul recto di un santo non bene identificato: forse, suggeriscono gli editori, S. Pietro Cf. C.N.I., cit., XV, Roma, p. I, *Monetazione pseudo-bizantina (sec. VII-VIII)*, pp. 58-60: p. 60 e tav. III. In merito alle emissioni monetarie delle zecche imperiali di Napoli e di Roma, che insieme con quella di Benevento costituivano un «süditalienischen Währungsereich» v. W. HAHN, *Moneta Imperii Byzantini*. III, *Von Heraclius bis Leo III./Alleinregierung (610-720)*, Wien 1981: p. 188 e *passim*.

<sup>(44)</sup> L'effigie di S. Gennaro si mantiene in epoca posteriore nella monetazione di Napoli, quasi a qualificare di una connotazione religiosa il potere ducale. Più precisamente essa compare sul verso di alcuni follari di Sergio I (840-863) e di Atanasio II (876-898), mentre la leggenda SCI IANUARI si accompagna alla croce potenziata sul verso di alcuni danari dell'imperatore Basilio I (867-886). Il significato religioso del messaggio iconografico sembra corroborato nei follari dal particolare atteggiamento del santo, che «poggia la destra sul libro del Vangelo che tiene con la mano sinistra contro il petto», e nei danari dall'accostamento della leggenda di S. Gennaro a quella del sovrano rappresentante l'Impero ortodosso per definizione, di cui il Ducato si considerava parte. Cf. C.N.I., XIX, cit., pp. 8-12; SAMBON, *Repertorio*, cit., pp. 42-45 e cf. Tav. IV, p. 47.

<sup>(45)</sup> Se l'ipotesi qui esposta non è infondata, Napoli avrebbe avuto nel già ricordato vescovo Calvo (750-763) un santo di orientamenti iconoclasti, che fu assunto nel locale *Kalendarium marmoreum*: v. H. DELEHAYE, *Hagiographie napolitaine*, in *Analecta Bollandiana*, 57 (1939), p. 15. Le nostre conclusioni potrebbero sembrare in contrasto con il passo del *Bios* di Stefano Iuniore (citato alla



4. La risposta che emerge dalla nostra indagine non può, evidentemente, che essere positiva.

Essa si profila nel contesto delle oscillazioni e delle incertezze, rilevabili nel ducato di Napoli – così come in altre province dell'Impero – rispetto all'iconoclasmo. Potrebbe perfino, in questa dimensione, apparire meno paradossale che le locali *Gesta*, messe a confronto con un passo del *Bios* di Stefano Iuniore (P. G., C, 1117 D), siano tanto ambigue da dare adito a due interpretazioni antitetiche. In ogni caso, lo *status quaestionis* suggerisce di ancorare ad una visione d'insieme, il più possibile organica, ogni elemento che crea difficoltà.

È perciò – per ripercorrere le linee salienti del quadro tracciato – che siamo risaliti a ritroso nel tempo, dai luoghi delle *Gesta* di solito specificamente discussi nel contesto dell'eventuale iconoclastia napoletana – la biografia di Paolo II e, sulla base degli elementi da questa forniti, la biografia di Calvo – sino al periodo di Sergio (717-746) per ridiscendere poi cronologicamente al vescovado dell'ex-duca Stefano (768/69-799/800, ma v. più sopra).

In via dubitativa, ove il provvedimento che meritò al vescovo Sergio la severa repressione del pontefice rientri, com'è probabile, nel piano di ristrutturazione ecclesiastica promosso da Leone III Isaurico, sotto il patriarca iconoclasta Anastasio, c'è da chiedersi fino a che punto Sergio potesse essersi compromesso di fronte alla Sede Apostolica:

---

nota 17), in cui Stefano consigliava ai monaci la città di Napoli quale luogo di rifugio dalle persecuzioni: ciò sarebbe accaduto infatti dopo il concilio di Hiereia (754)! Tuttavia si sa bene che la cronologia dell'agiografo è poco rigorosa, anzi «bouleversée» rispetto a quella reale, in quanto finalizzata alla 'sua' ricostruzione della figura del santo – come dimostra lo studio della ROUAN *cit.* alla nota 36 – per cui è lecito mantenere come referente la cronologia delle cronache e collocare l'esodo dei monaci negli anni 60, quando appunto ebbe inizio la persecuzione *antimonastica* (v. TBOPHANES, *Chronographia*, *cit.*, pp. 432, 437; NICEPHORUS, *Historia syntomos* (= *Breviarium*), in *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica* ed. C. DE BOOR, Lipsiae 1880: p. 72; S. GERO, *Byzantin Iconoclasm and Monachomachy*, in *Journal of Ecclesiastical History*, 28 (1977), pp. 241-248: pp. 242-243; ROUAN, *Une lecture*, *cit.*, p. 419; SANSTERRE, *Les moines*, *cit.*, I, p. 42; SCHREINER, *Der... Bilderstreit*, *cit.*, p. 357; CARILE, *L'iconoclasmo*, *cit.*, p. 47). In quel periodo – stando alla nostra indagine – il vescovo di Napoli, Paolo, era in procinto di vincere, o forse aveva appena vinto, la sua battaglia contro il partito filobizantino e verosimilmente filoiconoclasta. Su un piano diverso si potrebbe, peraltro, pensare che – scrivendo l'agiografo nell'807 (ROUAN, *Une lecture*, *cit.*, p. 415) – si fosse ormai spenta – e tanto meno avesse alcun senso nel 'suo' discorso – l'eco delle tentazioni iconoclaste di Napoli.

un tale quesito appare tutt'altro che gratuito se si tiene conto delle vicende immediatamente successive riguardanti la Chiesa napoletana.

D'altra parte, la rapida notazione delle *Gesta* non aiuta certo a risolvere il problema; sembra anzi suggellare un enigma, piuttosto che aprire prospettive.

Tra il groviglio di questioni, che s'impongono al centro dell'indagine, non ultima è quella di vagliare l'unica testimonianza dall'apparenza non equivocabile: il richiamo alla «detestabile controversia delle immagini» a proposito dell'opposizione dei maggiorenti napoletani al vescovo Paolo II. È possibile in questo caso, come abbiamo già visto, che lo scrittore, Giovanni Diacono, riprenda un *topos* storiografico, tipico delle fonti greche e latine sul periodo.

Un sospetto del genere, come anche i termini vaghi delle *Gesta*, il concorde giudizio sulla necessità per il Ducato di Napoli di oscillare tra i diversi poli di potere, il ridimensionamento, operato dalla critica, della politica napoletana nel preciso raggio delle situazioni locali porterebbero, a una prima disamina, a spiegare le tensioni in termini di netto contrapporsi delle due tendenze, filoromana e filobizantina, presenti nella città. E si tratta di una valutazione pienamente legittima, che, armonizzandosi con la testimonianza del *Bios* di Stefano Iuniore sulla iconodulia di Napoli, nasce da una ponderata cautela storiografica. Ciò nonostante, il suo limite è di non essere, tutto sommato, dimostrabile e di non troncare veramente i dubbi che suscita la lettera del luogo in questione. E restano peraltro irrisolte in questa difficile fonte napoletana le gravi aporie interne che abbiamo più sopra discusso (§ 2).

Tuttavia un orientamento di massima si può, a nostro avviso, trarre indirettamente da due iniziative in campo iconografico attribuite a Stefano II, se – oltre a cogliervi, come si è soliti, un segno, di per sé evidente, di iconodulia – non si trascura di interrogarle in relazione alla personalità di colui che le promosse. Colpisce che Stefano si erga a paladino della fede ortodossa, valendosi, in consonanza con i tempi, di un programma iconografico che risulta specialmente impegnativo, mentre in precedenza egli era stato *leader* del partito filobizantino, avverso al vescovo filoromano Paolo II. Ciò che trapela è qualcosa di più che una semplice ricerca di credibilità a livello puramente politico e tattico nei confronti alla Sede Apostolica, perché il *revirement* di Stefano ha una valenza squisitamente religiosa e non può che suggerire l'idea di un contrappeso ad antiche compromissioni ducali sul medesimo piano.



Ne consegue – come abbiamo cercato di argomentare – che l'ipotesi di tentazioni iconoclaste a Napoli può esser riproposta con maggior forza.

Istituto Storico Italiano  
per il Medioevo – Roma

Francesca LUZZATI LAGANA

---





## UNA MINUSCOLA LIBRARIA DEL SECOLO IX\*

a. *Laur.* 9,23 (ff. 177-202<sup>v</sup>) (p. 118). – b. *Basil.* B II 15 (p. 125). – c. Caratteri paleografici e rapporti con il «tipo Anastasio» (p. 132). – Conclusioni (p. 136).

La scarsità di esempi di minuscole librerie del secolo IX, per il quale possediamo ben pochi manoscritti datati o databili con certezza<sup>(1)</sup>, rende preziosa qualsiasi testimonianza che ci offra l'opportunità

---

\* La presente ricerca è stata svolta con i fondi del Ministero per l'Università e la Ricerca Scientifica, erogati attraverso l'Università degli Studi di Roma «La Sapienza». Nell'ambito dello stesso progetto è in fase di realizzazione una banca dati che raccoglie tutti i dati disponibili relativi ai manoscritti greci dei secoli IX e X.

(1) Sono appena sette i manoscritti datati in minuscola del IX secolo riprodotti in K. and S. LAKE, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200* (Monumenta palaeographica vetera. First Series), I-X, Boston 1934-1939; *Indices*, Boston 1945 (cit. d'ora in poi LAKE): a. 835 – *Lenin.* gr. 219 (LAKE, VI, tavv. 420, 432); a. 880 – *Mosqu. Synod.* gr. 117 Vlad. (LAKE, VI, tavv. 374, 384); a. 888 – *Bodl. d'Orville* 301 (LAKE, II, tavv. 94, 104); a. 890 – *Par.* gr. 1470 + 1476 (LAKE, IV, tavv. 226-229); a. 895 – *Bodl. Clarke* 39 (LAKE, II, tavv. 95, 104); a. 897 – *Vat. Palat.* gr. 44 (LAKE, VII, tavv. 458-460); a. 899 – *Mosqu. Synod.* gr. 184 Vlad. (LAKE, VI, tavv. 375-6). Ad essi vanno aggiunti almeno il *Meteor. Metam.* 591 dell'a. 862/63 o 861/2 (cf. N. A. BEES, *Tà χειρόγραφα τῶν Μετεώρων*, I, Athenai 1967, pp. 621-625, tavv. LXVIII-LXIX; R. BARBOUR, *Greek Literary Hands, A.D. 400-1600*, Oxford 1981, n° 14; D. Z. SOFIANOS, *Tà χειρόγραφα τῶν Μετεώρων. Ἱστορική ἐπισκόπηση – Γενική θεώρηση*, in *Τρικαλῖνα* 8 [1988], pp. 35-87, precisamente tav. 7) e il *Glasgow. Univ. Hunter. Mus.* V. 3.5, dell'anno 899 (E. GAMILLSCHEG – D. HARLFINGER – H. HUNGER, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600. I. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens, A-C*, Wien 1981, n° 148). Quanto ai manoscritti non datati, ma databili con relativa sicurezza, va citato almeno il celebre *Par.* gr. 510, attribuito agli anni 879-883, sul quale si veda L. BRUBAKER, *Politics, Patronage, and Art in Ninth-Century Byzantium: The Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris (B.N. Gr. 510)* in *Dumbarton Oaks Papers* 39 (1985), pp. 1-13, 8 tavv. (tratto dalla dissertazione *The Illustrated Copy of the Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris [Bibliothèque Nationale, cod. gr. 510]*, John Hopkins University, 1982). Fa parte a sé il gruppo della cosiddetta «collezione filosofica», databile agli anni 850-880, per la quale è fondamentale

di comprendere meglio le potenzialità del sistema grafico della minuscola e il modo in cui esse sono state messe in atto dai copisti bizantini<sup>(2)</sup>. In questo senso mi sembra di particolare interesse la testimonianza di due codici, l'uno conservato nella Biblioteca Laurenziana di Firenze, l'altro nella Biblioteca Universitaria di Basilea. Fatto di per sé raro fra i primi esempi di minuscola libraria greca, sono opera entrambi dello stesso copista – rimasto purtroppo anonimo. Per di più presentano un tipo di grafia abbastanza singolare, da ricondurre all'ambito della minuscola antica oblunga, e più precisamente del cosiddetto «tipo Anastasio»<sup>(3)</sup>. A conferma della loro antichità – oltre all'aspetto indiscutibilmente arcaico – i manoscritti presentano anche indizi che consentono, come vedremo più avanti, di fissare con notevole approssimazione intorno all'anno 870 la data in cui furono eseguiti.

a) Laur. 9,23 (ff. 172-202<sup>v</sup>).

Il primo dei manoscritti che c'interessano fa parte attualmente del Laur. 9,23, di cui costituisce i ff. 172-202<sup>v</sup><sup>(4)</sup>: si tratta di un frammento mutilo dell'inizio e della fine, unito a un manoscritto del secolo XI che contiene i *Sacra Parallela*<sup>(5)</sup>.

---

la recente messa a punto di B. L. FONKIČ, *Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.* n.s. 17-19 (1980-82), pp. 73-118, in particolare pp. 93-99, tavv. 8-17.

(<sup>2</sup>) Su questa problematica cf. J. IRIGOIN, *Structure et évolution des écritures livresques de l'époque byzantine*, in *Polychronion. Festschrift Franz Dölger*, Heidelberg 1966, pp. 253-265, ripreso e in parte modificato da IDEM, *De l'alpha à l'oméga. Quelques remarques sur l'évolution de l'écriture grecque*, in *Scrittura e civiltà* 10 (1986), pp. 7-19.

(<sup>3</sup>) Sulle minuscole librerie antiche si veda lo studio di E. FOLLIERI, *La minuscola libraria dei secoli IX e X*, in *La paléographie grecque et byzantine* (Colloques Internationaux du C.N.R.S., N° 559), Paris 1977, pp. 139-165, oltre a H. HUNGER, *Minuskel und Auszeichnungsschriften im 10.-12. Jahrhundert*, *ibid.*, pp. 201-220; FONKIČ, *art. cit.* alla nota 1; L. PERRIA, *Arethaea. Il codice Vallicelliano di Areta e la Ciropedia dell'Escorial*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.* n.s. 25 (1988), pp. 41-56.

(<sup>4</sup>) Tale è la numerazione odierna dei fogli, posta nell'angolo inferiore esterno, mentre quella precedente – lacunosa – notata nell'angolo superiore esterno, andava da 168 a 197.

(<sup>5</sup>) L'unica descrizione disponibile è a tutt'oggi quella del catalogo antico: A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae varia continens opera graecorum patrum*, I, Florentiae 1764, rist.



Dal punto di vista codicologico si presenta del tutto autonomo e distinto dalla sezione precedente del codice. I fogli misurano mm 328 x 218, con una superficie scritta di 280 x 165 circa (misure rilevate sul f. 198). La rigatura è del tipo Leroy C 20C1, incisa secondo il sistema 9<sup>(6)</sup>, con 30 linee-guida per la scrittura, separate da un'interlinea di mm 9. Va precisato che – a seguito della drastica rifilatura subita dal codice nel margine superiore – la linea marginale orizzontale che caratterizza il tipo speciale C è visibile solo in alcuni fogli, per esempio a f. 172.

Il codice dunque è piuttosto oblungo, con margini esigui; la pergamena è di qualità discreta, non troppo chiara, sottile e un po' rugosa, l'inchiostro bruno senza sfumature rossicce.

La scrittura è una minuscola pura<sup>(7)</sup> alquanto angolosa, posata sul rigo, di aspetto arcaico e di modulo piuttosto grande: il nucleo delle lettere misura 2/3 mm in altezza e i tratti superiori e inferiori si pro-

---

anast. Lipsiae 1961, pp. 427-430. Alla prima parte del codice, più recente, si riferiscono O. WAHL, *Zum Sapientia-Text der Sacra Parallela*, in *Salesianum* 42 (1980), pp. 559-566, precisamente p. 560, e M. RICHARD, *Florilèges spirituels grecs*, in *Dict. de Spirit.*, V, Paris 1964, coll. 475-512, precisamente coll. 490, 492, 493.

(<sup>6</sup>) L'adozione del sistema 9 in questo manoscritto, come in quello di Basilea, rappresenta una conferma ulteriore, se ancora ve ne fosse bisogno, della diffusione del sistema 9 in tutto il mondo bizantino – e non soltanto in area italo-greca – al tempo della minuscola antica: si veda in proposito PERRIA, *Arethaea*. . . cit., p. 43. Sul sistema 9 cf. J. LEROY, *Quelques systèmes de réglure des manuscrits grecs*, in *Studia codicologica* (Texte und Unters. zur Gesch. der altchristl. Literatur, 124), Berlin 1977, pp. 291-312, precisamente pp. 302-303, e IDEM, *La description codicologique des manuscrits grecs de parchemin*, in *La paléographie*. . . cit., pp. 27-44, precisamente pp. 31, 33 e n. 36. Sulla diffusione del sistema 9 tanto in Oriente quanto in Occidente sono da tener presenti anche le osservazioni di S. LUCA, *Il codice A.I.10 della Biblioteca Durazzo-Giustiniani di Genova*, in *Bollett. della Badia Gr. di Grottaf.* n.s. 35 (1981), pp. 133-163, 4 tavv., precisamente pp. 137-138, e IDEM, *Nota sul Vaticano greco 2195*, *ibid.* n.s. 39 (1985), pp. 15-34, 3 tavv., precisamente pp. 16, 31.

(<sup>7</sup>) Ho esaminato attentamente tutti i fogli senza trovare lettere maiuscole, ma non posso escludere che vi sia qualche rarissima forma maiuscola sfuggita alla mia attenzione. D'altronde è ormai noto che allargando il campione dell'analisi si può rilevare la presenza di maiuscole anche nei più antichi manoscritti in minuscola: valga per tutti l'esempio del «Tetraevangelo Uspenskij» dell'anno 835, in cui è ben visibile un *ny* maiuscolo alla fine dell'ultima riga del f. 10: N. F. KAVRUS, *Studijskij skriptorij v IX v. (po materialam rukopisei Moskvyy i Leningrada)*, in *Vizantijskij Vremennik* 44 (1983), pp. 98-111, 10 tavv., precisamente tav. 1.

lungano di 3/4 mm. La si può considerare affine al «tipo Anastasio»<sup>(\*)</sup> per il contrasto di modulo e di tratteggio fra lettere larghe e lettere strette, fra lettere angolose e lettere più fluide e rotondeggianti – ma su questo argomento ritorneremo più avanti.

L'ornamentazione, molto sobria e austera, è eseguita con lo stesso inchiostro del testo (l'iniziale color carminio a f. 175 è chiaramente un'aggiunta seriore). Si tratta essenzialmente di croci di varie dimensioni: piccole e semplici in margine ai ff. 172<sup>v</sup>, 173<sup>v</sup>, 174; più grandi e nella tipologia detta «a croce patriarcale», ossia con due traverse, ai lati del titolo nei ff. 198 (tav. 1) e 201<sup>v</sup>. A f. 174<sup>v</sup> si trova la decorazione più complessa, costituita da tre croci della stessa grandezza: quella al centro, di tipo patriarcale, reca ai lati l'iscrizione  $\text{I}(\eta\sigma\omicron\upsilon)\varsigma \text{X}(\rho\iota\sigma\tau\omicron)\varsigma \text{v}\iota\kappa\acute{\alpha}$  (sic), mentre quelle laterali, di tipo latino, presentano linee punteggiate che s'irradiano dal centro bisecando gli angoli formati dall'incrocio delle traverse<sup>(\*)</sup>. In alto e in basso si legge, ripetuta da mani diverse, la nota +  $\tau\omega\upsilon\varsigma \sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omega\upsilon\varsigma \sigma\omicron\upsilon \pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu$  (tav. 2). A f. 197<sup>v</sup> l'*explicit* del trattatello *contra Manichaei opiniones* di Alessandro Licolita è accompagnato da un fregio di gusto «tardoantico» (tav. 3); anche a f. 183<sup>v</sup> si trova un fregio simile, ma questo con ogni probabilità è un'aggiunta posteriore.

Le iniziali sono in genere semplici minuscole, di modulo maggiore rispetto al testo e sporgenti nel margine, ma a f. 174 si nota un *alpha* maiuscolo di dimensioni grandi – occupa in altezza lo spazio di tre righe di scrittura – e di forma molto semplice, con il tratto di destra doppio, quasi verticale e decorato con trattini trasversali, mentre l'occhiello è piccolo e stretto (tav. 4).

Riveste dunque particolare interesse – in relazione tanto alla controversa origine del tipo o stile Anastasio quanto, in una prospettiva più ampia, alla ricostruzione della produzione libraria dei secoli IX-

(\*) Sul problema del «tipo Anastasio» cf. FOLLIERI, *La minuscola libraria...* cit., p. 145, tav. 5; EAD., *Attività scrittoria calabrese nei secoli X-XI*, in *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, [Reggio Calabria 1983], pp. 103-142, precisamente pp. 117-118, figg. 2-4, e G. PRATO, *Attività scrittoria in Calabria tra IX e X secolo. Qualche riflessione*, in *Jahrb. d. Öst. Byzant.* 36 (1986), pp. 219-228, 12 tavv.

(\*) Una croce non troppo dissimile si trova per esempio alla fine del testo a f. 263 del *Lenin. gr.* 219: cf. K. WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin 1935, Abb. 236.



X<sup>(10)</sup> – il tentativo di determinare, se possibile, il luogo e le circostanze in cui il manoscritto fu prodotto. In questo caso è il testimone stesso a fornirci degli indizi preziosi, in quanto il contenuto può gettare un po' di luce sull'ambiente in cui questi fogli furono vergati.

Il *Laur.* 9,23 è infatti l'unico testimone antico (dal quale discendono tutti gli altri) di una silloge di scritti anti-manichei – fra cui in particolare il trattato di Alessandro di Licopoli, preceduto da un'opera dello stesso tenore composta da Didimo e seguito dal *de libero arbitrio* di Metodio – silloge composta nei primi anni del regno di Basilio I (867-886) e dedicata all'imperatore, allora impegnato nella lotta contro i Pauliciani<sup>(11)</sup>. La raccolta si apre infatti con un carme in dodecasillabi bizantini, mutilo dell'inizio, che loda le virtù dell'imperatore, raccomandandolo a Dio e augurandogli una vita lunga e felice nonché la vittoria sui barbari e sui Pauliciani<sup>(12)</sup>. Vi è stato anzi chi ha visto nel carme un'eco delle omelie 10 e 18 di Fozio, insinuando che l'autore possa essere lo stesso patriarca in esilio, desideroso di riconciliarsi con l'imperatore<sup>(13)</sup>, ma l'ipotesi non viene neppure presa in considerazione dagli studiosi più recenti<sup>(14)</sup>.

(<sup>10</sup>) Si vedano le opere citate alla nota 8, nonché L. PERRIA, *La minuscola «tipo Anastasio»*, negli *Atti del III Colloquio internazionale di Paleografia e Codicologia greca* (Erice, 18-25 settembre 1988) (in corso di stampa).

(<sup>11</sup>) Cf. K. OHLY, *Stichometrische Untersuchungen* (Beiheft zum Zentralbl. f. Bibliothekswesen, 61), Leipzig 1928, pp. 82-83, 122. Sulla storia del paulicianesimo si veda CH. ASTRUC – W. CONUS-WOLSKA – J. GOUILLARD – P. LEMERLE – D. PAPACHRYSSANTHOU – J. PARAMELLE, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, in *Travaux et Mémoires* 4 (1970), pp. 1-227, e P. LEMERLE, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, in *Travaux et Mémoires* 5 (1973), pp. 1-144.

(<sup>12</sup>) Il testo è stato pubblicato in A. BRINKMANN, *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*, Leipzig 1895, pp. xvi-xxii. In precedenza il carme non era stato pubblicato a causa dello scarso valore letterario: si veda il giudizio sferzante di N. PICCOLOS, *Supplément à l'Anthologie Grecque*, Paris 1853, p. xi, riportato in A. ACCONCIA LONGO, *Un nuovo codice con poesie salentine* (*Laur.* 58, 25) e *l'assedio di Gallipoli del 1268-69*, in *Riv. di St. Biz. e Neoell.* n.s. 20-21 (1983-84), pp. 123-170, precisamente p. 123 n. 4.

(<sup>13</sup>) Sull'argomento cf. BRINKMANN, *op. cit.*, pp. xxiii-xxix; A. VOGT, *Basile I<sup>er</sup> empereur de Byzance (867-886) et la civilisation byzantine à la fin du IX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1908, p. xxiii; G. MORAVCSIK, *Ἀνώνυμον ἀφιερωτικὸν ποίημα περὶ τοῦ αὐτοκράτορος Βασιλείου Α'*, in *Εἰς μνήμην Κ. Ἀμάντου*, Ἀθήναι 1960, pp. 1-10.

(<sup>14</sup>) Si vedano i capitoli dedicati alla figura di Fozio in P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin* («Bibliothèque Byzantine». Etudes, 6), Paris 1971, pp. 177-204, e N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, [London 1983], pp. 89-119,

Il poemetto, mutilo dei primi 60 versi, presenta fra l'altro un raro esempio di sticometria relativa: infatti i versi sono disposti uno per rigo – contrariamente all'uso dei copisti antichi di scrivere più versi su una stessa linea, distinguendoli fra loro con un punto – e numerati a gruppi di 50, mentre alla fine viene indicato il totale. A giudizio di Kurt Ohly, che ha analizzato le indicazioni sticometriche dell'età antica e medievale, non si tratta di notazioni originali del copista, ma di notizie che a suo parere risalirebbero a un esemplare eseguito contemporaneamente a quello di dedica per l'imperatore (15).

L'interesse della silloge fu segnalato da Henri Grégoire, che tuttavia non indicò la segnatura esatta del manoscritto, limitandosi a definirlo un «manuscrit de Florence contenant des œuvres de polémique anti-manichéenne, et notamment le traité d'Alexandre de Lycopolis» (16). A suo avviso, il poema dedicatorio dovette essere composto prima del trattato di Pietro di Sicilia – fonte principale per la storia del paulicianesimo – che si può datare all'anno 872 perché indica esplicitamente il secondo anno del regno degli imperatori Basilio, Costantino e Leone. Invece il poemetto di dedica del codice Laurenziano parla del solo Basilio, senza accennare a figli e co-imperatori, ed è noto che Basilio regnò da solo unicamente nel breve periodo intercorso fra l'assassinio del suo predecessore Michele III (compiuto nella notte fra il 23 e il 24 settembre 867) e l'incoronazione del figlio Costantino, avvenuta il 6 gennaio 869 e seguita l'anno dopo da quella di Leone (17).

---

(trad. ital. di G. GIGANTE, *Filologi bizantini*, [Napoli] 1990, pp. 161-200), nonché *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*. English Translation, Introduction and Commentary by C. MANGO (Dumbarton Oaks Studies 3), Cambridge, Mass. 1958, rispettivamente pp. 177-183 (*hom. X*), 297-306 (*hom. XVIII*). Va precisato comunque che tali studiosi si sono occupati prevalentemente degli interessi letterari e filologici del patriarca Fozio.

(15) OHLY, *op. cit.*, p. 122.

(16) H. GRÉGOIRE, *Autour des Pauliciens*, in *Byzantion* 11 (1936), pp. 610-614, precisamente p. 611.

(17) Si veda G. OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates* (Byz. Handb. im Rahmen des Handb. d. Altertumswiss., I. 2), München 1963, pp. 193-194 (trad. ital. di P. M. L. LEONE, *Storia dell'impero bizantino* [Biblioteca di cultura storica, 97], 3 ed., [Torino 1968], p. 212). In R. J. H. JENKINS – C. A. MANGO, *The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius*, in *Dumbarton Oaks Papers* 9-10 (1955-56), pp. 123-140, si sottolinea che durante il regno di Basilio non vi furono cesari, ma più imperatori coregnanti: cf. anche MANGO, *The Homilies of Photius... cit.*, p. 179.



D'altronde la lotta contro i Pauliciani – qui presentata in pieno svolgimento – si colloca negli anni 867-871<sup>(18)</sup>, dunque il manoscritto deriva certamente da un esemplare di una silloge di propaganda anti-manichea dedicata all'imperatore Basilio I intorno all'868; anzi, Paul Lemerle si spinge a ipotizzare che il *Laur.* 9,23 sia proprio l'esemplare preparato per l'imperatore<sup>(19)</sup>.

Se così fosse, se ci trovassimo cioè di fronte all'originale approntato per Basilio I, l'ambito cronologico al quale va attribuito il manoscritto potrebbe essere ulteriormente ristretto all'anno di composizione della silloge, che certo dovette avere una circolazione molto limitata. È comprensibile, del resto, che l'interesse per una raccolta del genere sia sfumato rapidamente, una volta concluso il conflitto con i pauliciani, e non a caso gli altri testimoni a noi pervenuti sono tutti codici cartacei non anteriori al secolo XV o XVI, e tutti copie del Laurenziano<sup>(20)</sup>.

L'ipotesi che il Laurenziano sia l'originale dedicato all'imperatore, per quanto attendibile e allettante, non è confermata da prove decisive. Dobbiamo dunque limitarci a concludere che il manoscritto fu eseguito in ambito orientale, quasi certamente nei circoli più vicini alla corte imperiale, poco prima dell'anno 870. L'insistenza stessa dell'ornamentazione sul motivo della croce ci riporta al clima culturale e artistico del primo periodo post-iconoclasta, in cui il simbolo di Cristo viene usato largamente nella decorazione non solo delle chiese ma anche dei manoscritti – basti pensare alle pagine dedicate a questo motivo nel celebre *Par. gr.* 510<sup>(21)</sup>. L'uso di una o più croci non solo nella segnatura iniziale dei fascicoli, ma anche come elemento dell'ornamentazione vera e propria<sup>(22)</sup>, è ben attestato anche nei codici studiti e in quelli

(18) Cf. OHLY, *op. cit.*, p. 122.

(19) LEMERLE, *L'histoire des Pauliciens...* cit., p. 6.

(20) BRINKMANN, *op. cit.*, pp. VI-VIII.

(21) H. OMONT, *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1902, e IDEM, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1929, pl. XVII-XVIII (sul manoscritto e sulla sua datazione cf. *supra*, nota 1).

(22) Sul tema vastissimo e affascinante della croce e del suo valore iconografico si vedano, oltre alla raccolta di studi di E. DINKLER, *Signum Crucis*, Tübingen 1967 (in particolare i primi tre contributi: *Zur Geschichte des Kreuzsymbols*, pp. 1-25; *Kreuzzeichen und Kreuz. Tav, Chi und Stauros*, pp. 25-54; *Das Kreuz als Siegeszeichen*, pp. 55-76), almeno G. MILLET, *Les iconoclastes et la croix*, in *Bulletin de Corresp. Hellén.* 34 (1910), pp. 96-109; M. SULZBERGER, *Le*

appartenenti alla cosiddetta «collezione filosofica»<sup>(23)</sup> – il che sta a indicare come non fosse sintomo di inclinazioni iconoclaste<sup>(24)</sup>, ma fosse altrettanto diffuso negli ambienti iconoduli prima e dopo il trionfo dell'ortodossia nell'843<sup>(25)</sup>. Ne è una riprova il fatto che il motivo della croce accompagnata dalla formula  $\overline{\text{IC}} \overline{\text{XC}} \text{NICA}$  (sic), apparso per la prima volta sulle monete – oltre che su un sigillo – di Artavasde e sulle monete di Costantino V, fu ripreso più volte dagli imperatori iconoduli dei secoli VIII-IX<sup>(26)</sup>.

---

*Symbole de la Croix et les Monogrammes de Jésus chez les premiers Chrétiens*, in *Byzantion* 2 (1925), pp. 337-448; A. FROLOW, *IC XC NIKA*, in *Byzantinoslavica* 17 (1956), pp. 98-113; N. THIERRY, *Mentalité et formulations iconoclastes en Anatolie*, in *Journal des Savants*, avril-juin 1976, pp. 81-130. Cf. inoltre lo studio fondamentale di A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957, pp. 27-28, 154-5, 204-5, in particolare p. 27, sul significato della croce come strumento del trionfo cristiano e simbolo della potenza di Cristo. Da ultimo, anche J. MOORHEAD, *Iconoclasm, the Cross and the imperial Image*, in *Byzantion* 55 (1985), pp. 165-179, insiste sul valore ideologico della croce come simbolo del potere e della vittoria imperiale.

(23) Sulle cosiddette «croci studite» che accompagnano la segnatura dei fascicoli si veda J. LEROY, *Un témoin ancien des Petites Catéchèses de Théodore Studite*, in *Scriptorium* 15 (1961), pp. 36-60, precisamente pp. 48-52. Per l'analisi del motivo della croce nell'ornamentazione dei codici studiti e della «collezione filosofica» rinvio a un mio studio di prossima pubblicazione: L. PERRIA, *Scrittura e ornamentazione nei manoscritti antichi in minuscola*; per ora si veda un esempio in FONKIČ, *art. cit.*, tav. 14.

(24) Cf. per esempio Millet, *Les iconoclastes...* cit., pp. 101-102; del resto, come osserva il Grabar (*op. cit.*, p. 135), gli iconoclasti non furono sempre concordi sul culto da riservare alla croce. In ogni caso, a proposito del motivo della croce come «albero della vita», fiancheggiata cioè da due fronde che sbocciano dalla base, D. TALBOT RICE, *The Leaved Cross*, in *Byzantinoslavica* 11 (1950), pp. 72-81, precisamente pp. 76-77, osserva che non si tratta di uno schema decorativo iconoclasta, in quanto gli esempi più antichi sono anteriori all'iconoclasmo, o associati con monumenti iconoduli, e inoltre l'uso del motivo si prolunga nel tempo, con esempi insigni nel secolo XI: nel caso specifico, la croce con le foglie – derivata dall'adattamento di un motivo di origine orientale – compare per la prima volta, a quanto pare, in un rilievo della chiesa costantinopolitana dei SS. Sergio e Bacco, attribuita al VI secolo.

(25) Si vedano le osservazioni relative all'insistenza del patriarca Metodio sulla necessità di venerare simultaneamente la croce e le icone in GRABAR, *op. cit.*, pp. 136-137, 204.

(26) Cf. GRABAR, *op. cit.*, pp. 121-126, nonché PH. GRIERSON, *Byzantine Coins*, [London-Berkeley, Los Angeles 1982], pp. 34-36 e soprattutto 153-157, 160-161, tavv. 35-36. Un altro esempio di croce con l'iscrizione  $\overline{\text{IC}} \overline{\text{XC}} \text{NIKA}$  si trova alla



L'abbinamento di questo prezioso frammento con un manoscritto non troppo lontano nel tempo potrebbe fornirci – come accade a volte – ulteriori elementi atti a circoscrivere la regione di origine, ma purtroppo dalla prima parte del *Laur.* 9,23 sembra impossibile ricavare indizi atti se non altro a localizzare il manoscritto.

Questa sezione, del tutto indipendente, presenta infatti caratteri grafici e codicologici piuttosto banali: rigatura eseguita col sistema 1, tipo 43D1, con 33 linee di scrittura; segnatura dei fascicoli di mano più tarda, al centro del margine inferiore del f. 1r; ornamentazione modesta, in inchiostro color carminio.

La scrittura, rotondeggiante, è vergata con inchiostro bruno rossiccio; nel margine inferiore del f. 24 si legge una nota di altra mano con l'indicazione del mese di ottobre, indizione terza, ma senza l'anno.

#### b) Basil. B II 15.

Il secondo manoscritto che prenderemo in esame è il *Basil.* B II 15<sup>(27)</sup>. È anch'esso un codice interessante sotto il profilo testuale, in

---

fine del testo (f. 202r) nello *Scorial.* T. III. 17, un frammento di manoscritto la cui prima parte è conservata nella Biblioteca Nacional di Madrid con la segnatura *Matrit.* 4588; accostato in PRATO, *art. cit.*, pp. 224-225, al gruppo dei codici in stile Anastasio, è generalmente datato al secolo X in. La croce, anche qui di tipo patriarcale, è disegnata con lo stesso inchiostro rosso minio usato per le iniziali e dipinta in un colore bruno intenso che imita il legno, tanto da assumere un aspetto quasi naturalistico.

(<sup>27</sup>) Si veda la minuziosa descrizione di Gustav Meyer in G. MEYER – M. BURCKHARDT, *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Beschreibendes Verzeichnis. Abt. B. Theologische Pergamenthandschriften*, I (Signaturen B I 1 – B VIII 10), Basel 1960, pp. 150-169 (con ampia bibliografia). Molto sommaria appare invece la notizia del precedente catalogo: H. OMONT, *Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse: Bâle, Berne, Einsiedeln, Genève, Saint-Gall, Schaffhouse et Zurich*, in *Centralblatt für Bibliothekswesen* 3 (1886), pp. 385-452, precisamente p. 404-405, più IDEM, *Supplément au catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse*, in *Centralbl. f. Bibliotheksw.* 8 (1891), pp. 22-26, precisamente p. 23 n. 2. Ad essa è nettamente preferibile l'analisi contenuta in R. CARTER, *Codices Chrysostomici Graeci*, III. *Codices Americae et Europae occidentalis*, Paris 1970, pp. 65-68. Il codice è stato utilizzato per l'edizione delle epistole del Crisostomo da P. G. NIKOLOPOULOS, *ΑΙ ΕΙΣ ΤΟΝ ΙΩΑΝΝΗΝ ΤΟΝ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΝ ΕΣΦΑΛΜΕΝΩΣ ΑΠΟΔΙΔΟΜΕΝΑΙ Ἐπιστολαί* (Athena, 9), ἐν

quanto contiene una ἐκλογή di 62 opere di Giovanni Crisostomo curata da Sisinnio, arcivescovo di Laodicea in Frigia, che accanto alle opere ascetiche comprende una serie di testi datati al periodo dell'esilio. La raccolta è preceduta ai ff. 1<sup>r</sup>-2<sup>r</sup> da un carme di 102 dodecasillabi bizantini, scritto in maiuscola con inchiostro rosso e apparentemente commissionato per l'occasione da Sisinnio, in cui ricorrono più volte giochi di parole – di gusto tipicamente bizantino – sul nome Crisostomo e sui composti di χρυσός<sup>(28)</sup>. Va sottolineato che il codice è uno dei più antichi della tradizione manoscritta crisostomica e si è conquistato un posto di rilievo nella storia culturale, soprattutto perché è stato utilizzato per la traduzione degli scritti del Crisostomo da alcuni insigni esponenti dell'età della Riforma<sup>(29)</sup>. Fra loro il personaggio più celebre è senza dubbio Erasmo da Rotterdam, che ne trasse a più riprese dei testi, pubblicandone edizioni e traduzioni dal 1525 al 1530 presso l'editore Froben di Basilea<sup>(30)</sup>.

Il codice comprende 474 fogli, di cui i ff. 3 e 468 sono palinsesti e contengono passi di Giorgio Cedreno rescritti nel secolo XV<sup>(31)</sup>. Il formato è grande: mm 385 × 240, con una superficie scritta a piena pagina di mm 285 × 150 in teoria, di fatto mm 290 × 160 (misure rilevate a f. 16). La rigatura è incisa secondo il sistema 9 e il tipo C 20C1, con 34 linee di scrittura separate da un intervallo di mm 9.

La pergamena è di media qualità, non troppo rigida, anzi a volte morbida e sottile, come a f. 134; presenta alcuni fori e *lisières*, per esempio ai ff. 86 e 192. Il manoscritto si compone di 60 fascicoli, in genere quaternioni: al fascicolo iniziale – composto di 3 fogli staccati – seguono infatti altri 58 in cui quaternioni perfettamente regolari si alternano ad altri ricavati da tre bifoli cui sono uniti fogli singoli, espediente a cui si ricorreva spesso per utilizzare fogli di pergamena difettosi o di dimensioni ridotte. L'ultimo fascicolo, infine, comprende 7

---

Ἀθήναις 1973, che fornisce l'unico facsimile disponibile finora (tav. 6 = f. 123<sup>v</sup>).

(28) Si veda il testo in MEYER, *op. cit.*, pp. 150-152.

(29) MEYER, *op. cit.*, pp. 165, 169.

(30) MEYER, *op. cit.*, p. 165, e soprattutto W. LACKNER, *Erasmus von Rotterdam als Editor und Übersetzer des Johannes Chrysostomos*, in *Jahrb. d. Österr. Byzant.* 37 (1987), pp. 293-311.

(31) MEYER, *op. cit.*, p. 168.



fogli ed è formato da un ternione – composto secondo la tecnica descritta – cui è stato premesso un foglio palinsesto (f. 468) <sup>(32)</sup>.

Anche il *Basil. B II 15*, come il frammento Laurenziano già descritto, non presenta tracce di segnatura dei fascicoli e si segnala all'attenzione per la disposizione del testo a piena pagina, insolita in manoscritti di formato così grande. Il codice di Basilea in particolare, con le sue dimensioni imponenti, rappresenta un'eccezione fra i manoscritti crisostomici, impaginati di solito a due colonne.

La grafia è una minuscola calligrafica di aspetto nettamente arcaico, posata sul rigo, pura, caratterizzata da lettere strette e oblunghe, piuttosto angolose, che il Nikolopoulos, nell'edizione delle lettere di Crisostomo <sup>(33)</sup>, ha accostato alla grafia del *Par. gr. 1470 + 1476*, vergato da Anastasio nell'anno 890 <sup>(34)</sup>, nonché dell'*Athen. Bibl. Nat. 212*, databile al secolo X, offerto da Leone πατρίκιος καὶ λογοθέτης a una non

<sup>(32)</sup> Cf. anche MEYER, *op. cit.*, pp. 168-169.

<sup>(33)</sup> Cf. NIKOLOPOULOS, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>(34)</sup> È impossibile riportare qui la ricchissima bibliografia relativa al *Par. gr. 1470 + 1476*, perciò mi limiterò a citare: B. DE MONTPAUCON, *Palaeographia graeca*, Parisiis 1708, p. 271, figg. III-IV; A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I-III (Texte und Unters. zur Gesch. der altchristl. Literatur, 50-52), Leipzig-Berlin 1937-1952, I, pp. 15 n. 1, 22 e n. 2, 23, 100 n. 1, 154, 234, 235, 238, 258-266, 267, 331, 426 n. 3, 640 n. 6; II p. 642 n. 4; E. DEKKERS, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins*, in *Sacris Erudiri* 5 (1953), pp. 193-233, precisamente p. 195; M. RESTLE, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, I, [Recklinghausen 1968], p. 17 (a proposito dei fregi floreali del *Par. gr. 1476*); C. MANGO – E. J. W. HAWKINS, *The Mosaics of St. Sofia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum*, in *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972), pp. 1-41, precisamente p. 37 (a proposito della maiuscola epigrafica usata nella sottoscrizione); FOLLIERI, *La minuscola*, . . . cit., p. 145; J. LEROY, *L'or dans les manuscrits grecs d'Italie*, in *Riv. di Studi Biz. e Neoell.* n.s. 14-16 (1977-79), pp. 115-123, precisamente p. 120 n. 2; P. CANART, *Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome*, in *Palaeographia Diplomatica et Archivistica. Studi in onore di G. Battelli*, Roma 1979, pp. 343-353, precisamente pp. 344, 353; G. CAVALLO, *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, in *I Bizantini in Italia* (Antica Madre 5), Milano 1982, pp. 495-612, precisamente pp. 506, 522, fig. 475; PRATO, *art. cit.*, pp. 221-223; E. FOLLIERI, *L'epitome della Passio greca di Sisto, Lorenzo e Ippolito BHG 977 D. Storia di un testo dal menologio al sinassario*, in *Βυζάντιον. Αφιέρωμα στον Άνδρέα Ν. Σπράτο*, Athenai 1986, II, pp. 399-423, precisamente pp. 405-406, 419 n. 88; J. DECKLERCK, *Les recensions grecques de la Passion de s. Pancrace, martyr à Rome*, in *Anal. Boll.* 105 (1987), pp. 65-85. Sui facsimili pubblicati cf. S. J. VOICU – S. D'ALISERA, *I.M.A.G.E.S.*, Roma 1981, p. 499.

meglio identificata chiesa da poco rinnovata, come risulta da una dedica in dodecasillabi bizantini a f. 3<sup>(5)</sup>. Se il primo accostamento è calzante – come si è detto fin dall'inizio – nonostante la stilizzazione piuttosto singolare del codice di Basilea, il secondo viceversa risulta alquanto forzato: la scrittura dell'*Athen. Bibl. Nat.* 212, che ho esaminato su microfilm, appare molto più pesante, quadrata, con *boules* alle estremità, e si accompagna a una ornamentazione piuttosto rozza nell'esecuzione e ingenua nel repertorio di motivi, tutti di gusto «provinciale» (*Mandelrosetten*, trecce, riquadri a rombi). Va sottolineato il ricorrere anche qui del motivo della croce, non però nella decorazione, ma nella scrittura stessa, come mostrano a f. 128 due *phi* nella prima linea del testo, con la parte superiore a forma di croce (tav. 5).

La decorazione del *Basil. B II 15* è modesta, costituita da semplici linee di separazione fra un testo e l'altro composte da motivi ondulati o a S, che terminano ai lati con svolazzi completati da semplici foglioline a tre lobi; il tutto è disegnato certamente dal copista, con lo stesso inchiostro usato per il testo. Fino a f. 173 queste linee ornamentali sono arricchite da fasce di colore rosso, più o meno intenso, ma sempre minio. Ai ff. 4, 119<sup>v</sup> e 146<sup>v</sup> la decorazione presenta un carattere lievemente diverso: a f. 4, che segna l'inizio del testo, consiste in una fascia compatta di colore rosso minio, completata alle due estremità da elementi trilobati arricchiti da viticci dipinti in rosso; a f. 119<sup>v</sup> si trova un'altra fascia di colore rosso, semplice e priva di contorni a inchiostro, che nella parte centrale presenta un rigonfiamento ovoidale sovrastato da una croce, anch'essa dipinta in rosso. A f. 146<sup>v</sup> incontriamo invece una semplicissima fascia rossa sormontata alle due estremità da due croci, con il titolo al centro.

Le iniziali minori sono costituite da lettere di forma minuscola ma di modulo leggermente maggiore, che sporgono appena nel margine esterno. Viceversa le iniziali di maggior rilievo sono di forma maiuscola, sviluppate in altezza fino a occupare uno spazio equivalente in altezza a 3/6 linee. Anch'esse comunque presentano una forma molto semplice, nettamente oblunga, e restano esterne allo specchio della superficie scritta; inoltre sono eseguite sempre nello stesso inchiostro del testo.

(<sup>5</sup>) Si veda I. e A. I. SAKKEIION, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, ἐν Αθήναις 1892, pp. 41-42, tav. 3 (foglio non identificato).

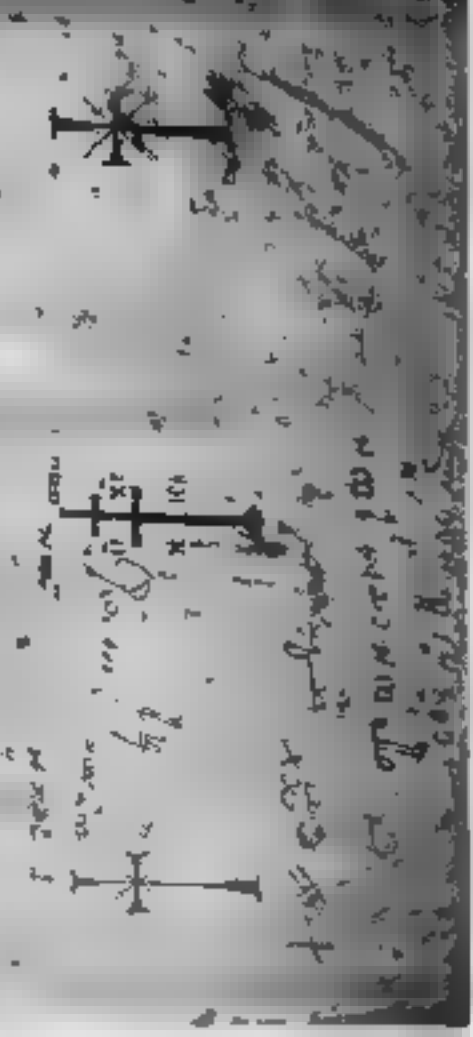


Admission

[illegible]

Θεομειστον αυτοβλητον φεσφηνον  
 ζωντατων αποστολων ελπιον  
 ειτα σελιςτασθινασθιμικτουλοφου  
 ταπειντωνσκησινεπιδωσανθωρον  
 αιτων αποστολων φησιν αιωνων

ημετεροι ουκ εστιτε αποστολοι





ἡ ἀληθὴς πίστις ἀγαθὴ ἐστὶν ἡ ἀληθὴς πίστις  
 ἡ ἀληθὴς πίστις ἀγαθὴ ἐστὶν ἡ ἀληθὴς πίστις  
 ἡ ἀληθὴς πίστις ἀγαθὴ ἐστὶν ἡ ἀληθὴς πίστις  
 ἡ ἀληθὴς πίστις ἀγαθὴ ἐστὶν ἡ ἀληθὴς πίστις

Οὐδὲν ἔστιν ἡ ἀληθὴς πίστις  
 ἡ ἀληθὴς πίστις ἀγαθὴ ἐστὶν ἡ ἀληθὴς πίστις

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ  
 ΕΠΙΣΤΡΕΨΑΝΤΟΣ  
 ΠΡΟΣ ΤΑς  
 ΑΘΕΤΑς

ΑΥΚΑΠΟΛΙΤΟΥ  
 ΕΥΔΕΤΩΝ  
 ΑΛΕΝΙΧΑΟΥ

ἡ ἀληθὴς πίστις ἀγαθὴ ἐστὶν ἡ ἀληθὴς πίστις  
 ἡ ἀληθὴς πίστις ἀγαθὴ ἐστὶν ἡ ἀληθὴς πίστις







ΤΟΝ ΧΡΥΣΟΡΕΘΡΟΝ ΕΝΘΕΚΤΟΡΟΙΣ ΛΟΓΟΙΣ  
 ΔΑΝΗΝ ΕΙΔΗΦΗΛΙ ΤΟ ΧΡΥΣΟΝ ΣΤΟΜΑ  
 ΤΟ ΜΩΣΑΛΗΘΩΣ ΕΥΓΕΝΗ ΧΡΥΣΟΣ ΤΟ ΜΟΝ  
 ΤΟ ΜΙΤΗΣ ΔΟΧΕΙΟΝ ΟΝΤΑ ΚΥ  
 ΕΝΑ ΤΕΘΕ ΚΕΝΩΣ ΘΣ ΚΑ ΔΕ ΣΤΡΟΤΗΣ  
 ΘΗΣ ΧΥΡΟΝ ΚΟΝ ΤΟ ΧΡΗΣ ΤΟΝ ΕΞΑΙΦΘΗΝΙΑΝ  
 ΚΑ ΠΙΑΝ, ΟΦΘΙΡΟΙ ΡΩΣ ΤΟΝ ΕΝΘΥΦΘΟΙΓΙΑΝ  
 ΚΑΙ ΧΡΥΣΟΜΑΡΓΑΡΟΙ ΤΟΝ ΑΣ ΤΡΟΦΕΙΓΙΑΝ  
 ΠΑΡΝΗΝ ΤΟΝ ΟΝΤΑ ΚΥ ΜΕΓΑ  
 Ή ΣΥΜΑΦΑΙΔΡΟΙ ΧΝ ΕΙΣ ΔΕ ΔΕ ΓΜΕΝΟΝ  
 ΕΤΩ ΠΡΟΛΑΜΨΑΝ ΦΩΤΟ ΕΙΔΕΙ ΛΑΜΠΑΔΙ  
 ΤΟ ΤΡΙΣΘΑΛΛΗΙΣ ΚΑ ΜΟΝΑΡΧΙΟΝ ΚΡΑΤΟΣ  
 ΘΑΝ ΚΑΤΗΣ ΤΡΑΥΕΝΤΕΙ ΚΑΙ ΚΑ ΤΗΝ ΓΑΣΕΝ  
 ΜΟΝΑΡΧΙΑΝ ΟΝΤΑ ΤΗΣ ΘΕΙΗΣ ΛΟΓΟΙΣ









Come nei ff. 172-202 del *Laur.* 9,23, anche qui il tema della croce assume un rilievo notevole: il copista pone una crocetta – simile a quella usata di solito nella segnatura dei fascicoli – alla fine di ogni testo, mentre all'inizio, accanto al numero d'ordine in maiuscole, arricchito da trattini ornamentali, traccia in genere una croce «latina» di dimensioni maggiori, con le estremità della traversa «potenziate» da un filetto perpendicolare (tav. 7). Tuttavia è all'inizio del codice che la croce compare con un rilievo tutto particolare: a f. 1, il titolo ἱάμβος, in lettere maiuscole di modulo grande, che introduce il carme iniziale è fiancheggiato da due grandi asterischi o stelle a otto punte e da due croci di tipo patriarcale (come quelle del *Laur.* 9,23), dipinte nello stesso inchiostro rosso vivo usato per la maiuscola dei dodecasillabi (tav. 6).

Sulla datazione del codice di Basilea gli studiosi che se ne sono occupati di volta in volta sono concordi, attribuendolo generalmente alla fine del IX secolo o tutt'al più agli inizi del X<sup>(36)</sup>: in particolare Gustav Meyer osserva che – data la sua antichità – dovette essere vergato in epoca molto vicina alla composizione dell'ἐκλογή<sup>(37)</sup>. Infatti il Sisinnio vescovo di Laodicea più volte citato nel carme iniziale (vv. 27, 30, 49, 53, 63, 94) può essere soltanto quel Sisinnio II che firmò gli atti del concilio dell'869/870<sup>(38)</sup> e che nell'879 era già morto o era stato destituito, giacché al concilio dell'879-880 erano presenti contemporaneamente due metropolitani di Laodicea, di nome Paolo e Simeone<sup>(39)</sup>. L'ἐκλογή con il relativo carme fu composta dunque nel decennio 869-879: ora, l'arcaicità della scrittura del *Basil.* B II 15 e la fortunata coincidenza con i dati cronologici relativi alla silloge Laurenziana ci autorizzano, a mio avviso, a ritenere estremamente probabile che si tratti proprio dell'originale commissionato dal vescovo Sisinnio. Il codice di

(<sup>36</sup>) Cf. per esempio J. DUMORTIER, *La tradition manuscrite des Traités à Théodore*, in *Byz. Zeitschr.* 52 (1959), pp. 265-275, in particolare pp. 265-6, 271; A.-M. MALINGREY, *Etude sur les manuscrits d'un texte de Jean Chrysostome*, in *Traditio* 20 (1964), pp. 418-427, precisamente p. 419.

(<sup>37</sup>) MEYER, *op. cit.*, p. 153.

(<sup>38</sup>) Cf. MEYER, *op. cit.*, p. 152, che rinvia a M. LE QUIEN, *Oriens Christianus*, I, Parisiis 1740, col. 796, e P. P. GAMS, *Series episcoporum ecclesiae Catholicae*, Graz 1957, p. 445. Si veda inoltre J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVI, Venetiis 1771, col. 191.

(<sup>39</sup>) V. GRUMEL, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I. *Les Actes des patriarches: II. Les registes de 715 à 1043*, [Paris] 1936, p. 92 (critica ai nn. 486-488).

Basilea sarebbe dunque posteriore appena di qualche anno a quello Laurenziano.

Fortunatamente in questo caso sappiamo qualcosa di più sulle vicende successive alla trascrizione: prima di essere conservato nella Biblioteca Universitaria di Basilea, il *Basil. B II 15* apparteneva infatti al domenicano Giovanni Stojković di Ragusa (Dubrovnik)<sup>(40)</sup>, cardinale di S. Sisto e attivo organizzatore dei concili di Pavia (1422-1429) e di Basilea (1431-1439), che fu inviato come ambasciatore a Costantinopoli, dove rimase dal 23 settembre 1435 al 2 novembre 1437<sup>(41)</sup>. Poco prima di morire, il 19 luglio 1443, Giovanni di Ragusa redasse un testamento in cui lasciava alla biblioteca dei Domenicani di Basilea i propri libri «tam graecos quam latinos»<sup>(42)</sup>. Il recente ritrovamento dell'inventario dei manoscritti greci a lui appartenuti, redatto dall'umanista alsaziano Beato Renano intorno al 1513, ha consentito di identificare il *Basil. B II 15* con il numero 25 della lista: «*Chrysostomi Sermones et Tractatus LXII*»<sup>(43)</sup>.

Il codice fu acquistato dunque dal cardinale a Costantinopoli, così come gli altri sommariamente descritti nell'inventario, e per un certo tempo dovette trovarsi nella stessa biblioteca del *Par. gr.* 1713, un codice di Giorgio Cedreno, prima che questo entrasse a far parte della biblioteca del re di Francia Francesco I a Fontainebleau. Infatti i ff. 3 e 468 del codice di Basilea, rescritti nel secolo XV, provengono da quell'esemplare della cronaca, anzi fino alla fine dell'Ottocento il *Basil. B II 15* ne conteneva altri 14 fogli, evidentemente preparati per integrare il testo crisostomico e poi rimasti inutilizzati. Spetta allo Stude-

(40) Cf. MEYER, *op. cit.*, pp. XIV-XV, 169.

(41) La provenienza del manoscritto dalla biblioteca di Giovanni da Ragusa, ritenuta in passato dubbia, è stata confermata da A. VERNET, *Les manuscrits grecs de Jean de Raguse († 1443)*, in *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 61 (1961), pp. 75-108. Sul ruolo di primo piano sostenuto dal domenicano nell'organizzazione e nello svolgimento delle sedute conciliari si veda per esempio J. GILL, *Constance et Bâle-Florence* (Histoire des Conciles œcuméniques, 9), Paris [1965], in particolare pp. 133, 159-160, 167-169, 213.

(42) Si vedano le due edizioni indipendenti del testamento: R. BEER, *Eine Handschriftenschenkung aus dem Jahre 1443 (Johannes de Ragusio's Bibliothek)*, in *Serta Harteliana*, Wien 1896, pp. 270-274, e K. ESCHER, *Das Testament des Kardinals Johannes de Ragusio*, in *Basler Zeitschr. f. Gesch. und Altertumskunde* 16 (1917), pp. 208-212, in cui l'appartenenza del *Basil. B II 15* a Giovanni da Ragusa è presentata ancora come un'ipotesi non suffragata da prove certe.

(43) Cf. VERNET, *art. cit.*, p. 88.



mund il merito di avere segnalato la somiglianza fra il *Par. gr. 1713* e i fogli uniti al *Basil. B II 15*, poi confermata dal bibliotecario di Basilea Ludwig Sieber<sup>(44)</sup>; fu così che i 14 fogli non riutilizzati, di cui 6 mutili, furono donati nel 1881 alla Bibliothèque Nationale di Parigi, dove oggi sono conservati con la segnatura *Par. gr. 1713 A* e dove esiste un vero e proprio dossier sull'argomento, con la segnatura *Par. Suppl. gr. 1359 III*<sup>(45)</sup>.

Per inciso va detto che il *Par. gr. 1713*, vergato in una corsiva esuberante e un po' barocca contraddistinta da grandi *beta* (tav. 8), viene attualmente attribuito al secolo XII ex., se non al XIII, ed è dunque ritenuto meno antico del *Vat. gr. 1903 (V)*<sup>(46)</sup>, pur attingendo a un antigrafo migliore «o con migliore impegno» di V<sup>(47)</sup>. Il suo accostamento al *Basil. B II 15* non fornisce comunque elementi utili a individuare lo *scriptorium* di origine del manoscritto.

Sui secoli intercorsi fra l'esecuzione del *Basil. B II 15* nel secolo IX e il suo acquisto da parte di Giovanni di Ragusa nel XV, non abbiamo indizi: nei margini del *Basil. B II 15* si leggono note e glosse di varie mani, databili dal XII al XIV secolo, che non apportano contributi illuminanti allo studio della fortuna del codice<sup>(48)</sup>. Di particolare interes-

---

<sup>(44)</sup> MEYER, *op. cit.*, p. 168. Sull'argomento si veda la segnalazione di J. HAVET in *Revue critique d'histoire et de littérature* 15, n.s. 12 (1881), p. 40, e soprattutto L. DELISLE, *Feuillets d'un manuscrit de Cedrenus offerts à la Bibliothèque Nationale par la Bibliothèque de l'Université de Bâle*, in *C. R. de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres*, 4<sup>e</sup> sér., 9 (1881), pp. 167-170.

<sup>(45)</sup> Cf. R. MAISANO, *Sulla tradizione manoscritta di Giorgio Cedreno*, in *Riv. di Studi Biz. e Neoell.* n.s. 24-26 (1977-79), pp. 179-201, precisamente p. 189 e nota 1.

<sup>(46)</sup> In realtà potrebbe essere effettivamente anteriore, seppure di pochi decenni, al *Vat. gr. 1903*: MAISANO, *art. cit.*, p. 188, propende per accettare la datazione del codice di Parigi al secolo XIII proposta da C. DE BOOR, *Weiteres zur Chronik des Skylitzes*, in *Byz. Zeitschr.* 14 (1905), pp. 409-467, precisamente p. 431. Viceversa mgr Paul Canart attribuisce il *Par. gr. 1713* al secolo XII ex., confermando la datazione del *Vat. gr. 1903* – interessante esempio di corsiva in via di stilizzazione – tra la fine del secolo XII e il primo decennio del XIII: cf. P. CANART – L. PERRIA, *Les écritures livresque des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in corso di stampa negli *Atti del II Colloquio Internazionale di Paleografia e Codicologia greca* (Berlin-Wolfenbüttel, 17-25 ottobre 1983), pp. 67-116, precisamente pp. 77 n. 42 per il *Par. gr. 1713* + *1713 A*, 81-82 e tav. 3 per il *Vat. gr. 1903*.

<sup>(47)</sup> MAISANO, *art. cit.*, p. 200.

<sup>(48)</sup> MEYER, *op. cit.*, p. 169.

se paleografico appaiono le numerose note in corsiva inclinata databili al secolo X o X-XI: si veda in particolare la lunga nota a f. 280.

Più tarde appaiono le glosse latine, attribuite al secolo XVI; esse ci riportano all'ultima fase della storia del codice, che è anche la più nota<sup>(49)</sup>.

c) *Caratteri paleografici e rapporti con il «tipo Anastasio».*

La descrizione dei due manoscritti ha messo in evidenza le affinità esistenti fra loro su tutti i piani: dal punto di vista codicologico, in particolare, nonostante formato e numero di righe siano differenti, essi presentano lo stesso tipo e sistema di rigatura, entrambi del resto ben attestati nel periodo in questione<sup>(50)</sup>.

Sul piano grafico, come si è già accennato, una datazione dei due manoscritti negli anni intorno all'870 corrisponde perfettamente alle caratteristiche di questa minuscola, che appare pura, almeno per quanto mi è stato possibile osservare, e presenta forme e usi tipici del periodo più antico della minuscola libraria, quali il *lambda* con il tratto obliquo iniziale piuttosto allungato in basso a sinistra e un occhiello centrale<sup>(51)</sup>, lo *csi* formato da una serie di curve sovrapposte, col tratto finale rigorosamente rivolto a sinistra, la congiunzione *kai* risolta con un segno tachigrafico di aspetto alquanto angoloso nella parte inferiore<sup>(52)</sup>.

L'identità della mano risulta evidente dall'impressione d'insieme della superficie scritta e riceve ulteriore conferma dall'esame del tratteggio delle singole lettere, anche se va rilevata una lieve differenza fra i due codici per quanto riguarda la spaziatura e il modulo: il *Laur.* 9,23 presenta una grafia ben spaziata, piuttosto grande, non soltanto nei

<sup>(49)</sup> MEYER, *op. cit.*, p. 169.

<sup>(50)</sup> Cf. *supra* (nota 6) e in particolare PERRIA, *Arethaea...* cit., pp. 46-47.

<sup>(51)</sup> Per un confronto con manoscritti datati del secolo IX, si vedano il *Lenin. gr.* 219 (BARBOUR, *op. cit.*, n° 12-13); il *Meteor. Metam.* 591 (*ibidem*, n° 14); il *Par. gr.* 1470 + 1476 (*ibidem*, n° 16).

<sup>(52)</sup> Mi sembra degno di nota il fatto che – in lieve anticipo sui tempi – il gruppo *kai* viene espresso regolarmente con il segno tachigrafico a S, in una forma abbastanza simile a quella del *Lenin. gr.* 219 e di altri manoscritti del secolo IX, e che tale segno è unito molto spesso alla parola precedente mediante il prolungamento di un tratto orizzontale dell'ultima lettera: cf. le osservazioni di M. L. AGATI, *La congiunzione kai nella minuscola libraria greca*, in *Scrittura e civiltà* 8 (1984), pp. 69-81, precisamente pp. 78-79.



fogli che contengono i versi del carme ma anche nei testi in prosa, mentre il codice di Basilea è vergato in una scrittura molto serrata e compatta, generalmente più piccola (si veda in particolare il f. 25<sup>v</sup>). Inoltre la scrittura del codice Laurenziano appare più irregolare rispetto a quella rigorosamente disciplinata del *Basil. B II 15*. Anche l'inchiostro presenta una tonalità lievemente diversa: mentre nel Laurenziano è scuro, nel codice di Basilea appare bruno chiaro, con frequenti variazioni, e forma spesso delle macchie in corrispondenza con gli occhielli delle lettere.

In ogni caso il tratteggio delle lettere è lo stesso: oltre a quelle già indicate, vale la pena di ricordare l'*alpha*, che non è rotondo ma piuttosto appuntito verso l'alto e con la parte di destra un po' schiacciata contro il trattino verticale, fino ad assumere una forma simile a quella della *a* latina; *gamma*, con la parte superiore larga, quella inferiore molto allungata verso il basso e la punta leggermente orientata verso sinistra; l'*ypsilon*, di solito stretto, ma invece piuttosto largo e con la parte inferiore appuntita quando si trova all'inizio di parola, specie in legatura con *pi*.

L'aspetto più vistoso di questa scrittura, tuttavia, è la frequenza di lettere molto strette e angolose, fra cui spiccano *beta*, *kappa*, *my* e *ny*, oltre al *pi*, che però può anche avere gli occhielli tondeggianti, di modulo molto piccolo: e molto piccole sono in genere tutte le lettere a occhielli rotondi, come *epsilon*, *omicron*, *sigma* e *omega*. Le lettere strette sono di solito vergate con tratti diritti che s'intersecano ad angolo retto e, se unite in legatura, tendono a formare una linea retta alla base (si vedano per esempio i gruppi  $\alpha\beta\beta\alpha$  o  $\alpha\kappa\alpha\kappa$ ); ciò crea un ulteriore contrasto con le linee oblique più fluide del *delta* e del *lambda*, oltre che con le linee curve dell'*eta*, che in questa grafia si prolunga spesso verso destra con un tratto ricurvo.

La presenza di alternanze di ordine diverso – alternanza di modulo e alternanza di tratteggio, se così si può definire – ci riporta alla mente alcuni fra i testimoni più antichi del cosiddetto «stile Anastasio»: non tanto la scrittura irrigidita e artificiosa dell'*Ottob. gr. 85*, per fare un esempio, quanto la minuscola più fluida e polimorfa di Anastasio stesso, o quella del *Vat. gr. 475*.

Rispetto alla grafia dei *Par. gr. 1470* e *1476* eseguiti da Anastasio nell'anno 890, quella del nostro copista anonimo presenta minore contrasto modulare, in quanto le forme tondeggianti sono meno sviluppate e sono assenti lettere esasperatamente larghe come *zeta* e *csi*, mentre appaiono molto simili il trattamento delle legature *ypsilon-ny* e in

genere di tutte le legature corsive col *ny* al secondo posto, il tratteggio delle lettere strette, nonché di *gamma*, *delta* ed *eta*.

A mio avviso tuttavia il referente più prossimo va individuato, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze, nel *Vat. gr. 475* <sup>(53)</sup>, che pur essendo molto meno rigoroso nella stilizzazione geometrizzante e nella ricerca di contrasti e dando maggiore risalto ai nuclei rotondi, al punto da situarsi quasi ai margini del «tipo Anastasio», presenta un *mélange* apparentemente casuale di forme fluide e angolose, di linee verticali e oblique, di occhielli e di spigoli che echeggia molto da vicino sia la grafia di Anastasio sia quella del nostro copista.

Vi è in realtà qualcosa di peculiare nella minuscola dei due codici qui esaminati, che li fa collocare «a parte» nel quadro delle grafie individuali di questo stile, e la peculiarità va individuata forse nel fatto che le lettere appaiono tutte piuttosto «stirate» in altezza e le rotondità sono ancor meno accentuate che nella scrittura di Anastasio, conferendo alla minuscola dell'anonimo copista un aspetto per così dire meno corposo. Tuttavia, a parte il fatto che questa caratteristica – più evidente nel *Laur. 9,23* – appare addolcita e mitigata nel codice di Basilea, va sottolineato che in base ai motivi testuali sopra indicati entrambi i manoscritti sarebbero anteriori di circa 20 anni a quelli di Anastasio e si collocherebbero quindi nella fase nascente di questo stile.

A questo punto si pone il problema di individuare e definire criticamente il cosiddetto «tipo Anastasio» <sup>(54)</sup>, impresa tutt'altro che faci-

---

<sup>(53)</sup> Il *Vat. gr. 475*, un codice acefalo e mutilo contenente le omelie di Gregorio Nazianzeno nella redazione del cosiddetto «gruppo M», è piuttosto oblungo (mm 332 x 210, con una superficie scritta di mm 236 x 130, su 32 linee), rigato con i sistemi 11 e 2 secondo il tipo speciale B(a3) 49B1dq. Il copista segue l'uso – attestato soprattutto nel secolo IX e IX-X – di tracciare con un inchiostro rosso minio i semplicissimi motivi decorativi, le iniziali e spesso anche la prima parola del testo. Tra la bibliografia si veda in particolare FOLLIERI, *La minuscola...* cit., pp. 140 n. 3, 145 n. 26; J. LEROY, *Les manuscrits grecs d'Italie*, in *Codicologica. Eléments pour une codicologie comparée* 2, Leiden 1978, pp. 52-71, precisamente pp. 54 n. 16, 60, 62; IDEM, *Les types de réglure des manuscrits grecs*, Paris 1976, p. XIII n. 10; IDEM, *Quelques systèmes...* cit., pp. 297, 306; S. LUCA, *Osservazioni codicologiche e paleografiche sul Vaticano Ottoboniano greco 86*, in *Bollett. della Badia Gr. di Grottaf.* n.s. 37 (1983), pp. 105-146, precisamente pp. 110 n. 14, 130 n. 117, 133 n. 145; PRATO, *art. cit.*, p. 227, con l'attribuzione alla fase più antica dello stile Anastasio.

<sup>(54)</sup> Sull'argomento si veda FOLLIERI, *Attività scrittoria...* cit., pp. 117-118, e PRATO, *art. cit.*, *passim*. Per la trattazione più ampia dei problemi relativi al



le: malgrado sia ben riconoscibile per il suo aspetto caratteristico, infatti, la stilizzazione presenta confini alquanto fluidi e incerti, per cui è facile applicare questa definizione a ogni minuscola di età antica che appaia angolosa o anche solo oblunga. Il tentativo di individuare lettere e legature peculiari del «tipo Anastasio» non ha dato finora risultati apprezzabili, in quanto sembra che il repertorio di forme sia quello tradizionale della minuscola studita, semmai reinterpretato in chiave fortemente stilizzata.

Infatti in questa tipizzazione il tratteggio delle lettere è indubbiamente condizionato dalla geometrizzazione delle forme, per cui tratti rettilinei si sostituiscono alle linee curve trasformandole in linee spezzate, soprattutto nel *beta*, nel *kappa*, nel *my* e nel *ny*. Inoltre i copisti che adottano questo stile di scrittura sembrano prediligere le giustapposizioni tra forme alfabetiche, quasi «pseudo-legature» anziché legamenti che coinvolgano la struttura stessa delle lettere – il che del resto conferma il carattere alquanto artificioso di questa stilizzazione – favorendo le legature «distese», caratterizzate dall'incrocio o dall'incastro di tratti perpendicolari fra loro, così frequenti nelle sequenze di lettere in cui figurano *kappa* (*Laur.* 9,23, f. 200), *beta* e *ny* (*Laur.* 9,23, f. 195<sup>v</sup>).

Tuttavia ciò che sembra contraddistinguere la scrittura «tipo Anastasio» è piuttosto la compresenza di tre elementi – verticalità, angolosità e alternanza di modulo – e più ancora una salda visione d'insieme della pagina scritta, all'interno della quale le proporzioni dei vari elementi possono variare e le lettere possono assumere di volta in volta forme esasperatamente angolose o addolcire le angolosità in forme più tondeggianti, purché resti invariato il risultato complessivo. Infatti, analizzando le singole lettere, si può notare che le forme strette e geometrizzanti riguardano il gruppo delle lettere con nucleo «a U»<sup>(55)</sup>, da cui resta nettamente escluso l'*eta* (nucleo «a U rovesciato»), che accentua semmai l'aspetto tondeggiante assumendo una forma simile a quella dell'*h* latino; in linea di massima, invece, il gruppo delle lettere a nucleo rotondo<sup>(56)</sup> conserva il suo aspetto tradizionale, pur senza dare

---

«tipo Anastasio», alla sua origine e diffusione, rinvio alla mia relazione *La minuscola «tipo Anastasio»*, cit. alla nota 10.

<sup>(55)</sup> Su questa definizione cf. IRIGOIN, *Structure et évolution...* cit., pp. 261-2.

<sup>(56)</sup> Cf. IRIGOIN, *Structure et évolution...* cit., pp. 261-2.

troppo rilievo alla rotondità degli occhielli. D'altra parte, in posizioni particolari, per esempio all'inizio di parola, l'*ypsilon* può diventare più largo, specie nella parte superiore, e viceversa il *pi*, composto da due occhielli rotondi, può essere tracciato in forma rigidamente geometrica, con due occhielli rettangolari stretti e alti.

Dunque, ammettendo che la «specificità» dello stile Anastasio sia da identificarsi nella confluenza dei tre elementi indicati, soltanto l'intrecciarsi dei tre elementi ci consentirebbe di attribuire o meno a questo tipo o stile grafico i vari testimoni del IX-X secolo, giacché ciascuna di queste tendenze è ben rappresentata in varia misura e sotto vari aspetti nella produzione libraria dell'epoca. In particolare la tendenza alla geometrizzazione angolosa domina in un gran numero di esempi, in cui però sembrano assenti l'accentuazione dello sviluppo verticale o l'exasperazione del contrasto, e ai quali quindi non si può applicare la definizione di «tipo Anastasio». Valga per tutti l'esempio della minuscola dei codici *Vat. gr. 155* e *Oxon. Wake 5*, nonché del *Vat. gr. 462* <sup>(57)</sup>.

In base a questo criterio, la grafia del copista anonimo che eseguì intorno all'870 il *Basil. B II 15* e il codice da cui derivano i fogli attualmente compresi nel *Laur. 9,23* si può considerare a mio avviso una manifestazione della scrittura «tipo Anastasio», con tutte le caratteristiche individuali già menzionate.

### Conclusioni

I due codici qui descritti presentano, oltre alle tante affinità grafiche e codicologiche indicate, anche la singolare caratteristica di essere dei pezzi unici, per così dire, dal punto di vista testuale, realizzati in ambienti vicini alla corte imperiale e rimasti isolati dal flusso ininterrotto di trascrizioni e manipolazioni dell'età media bizantina. Sul motivo di questo isolamento è possibile soltanto azzardare delle ipotesi: fu dovuto forse al carattere dei testi – in entrambi i casi raccolte d'occasione che presentavano un interesse effimero – o forse anche alla natura circoscritta e appartata della biblioteca in cui dovevano trovarsi e che viene spontaneo collocare, in base a quanto si è detto, a Costantinopoli, dove almeno uno dei due manoscritti fu acquistato nel secolo XV.

<sup>(57)</sup> Si veda FOLLIERI, *La minuscola*. . . cit., p. 144, tav. 3b.



Certamente vi sono fondati motivi per individuare proprio nella capitale dell'impero bizantino il luogo dove i due manoscritti furono eseguiti. È pur vero che nel carme dedicatorio del *Basil. B II 15* il committente Sisinnio è definito arcivescovo di Laodicea in Frigia, ma la posizione che egli occupava nella gerarchia ecclesiastica e il fatto stesso che nel suo breve periodo in carica abbia sottoscritto gli atti di un concilio costantinopolitano dovevano richiedere la sua assidua presenza nella capitale. Quanto al frammento di codice compreso nel *Laur. 9,23*, si è già rilevato come il tenore dei testi trascritti ci orienti verso l'ambiente di Costantinopoli, anzi addirittura verso l'*entourage* della corte imperiale.

Un altro piccolo tassello va dunque ad aggiungersi al mosaico della produzione libraria bizantina nel periodo della minuscola antica, che – ancora ben lungi dall'essere completo – riserva ancora interessanti scoperte e sorprese a chi voglia pazientemente ricostruirlo. In particolare, la possibilità di ricondurre con solide argomentazioni all'area della capitale un codice vergato in minuscola «tipo Anastasio» riconferma ancora una volta come il problema delle origini di questa stilizzazione sia tutt'altro che risolto con l'attribuzione *in toto* dei testimoni all'Italia meridionale.

Università di Roma «La Sapienza»

Lidia PERRIA





## NOTE SULLA RECENSIONE DEL SINASSARIO DI COSTANTINOPOLI PATROCINATA DA COSTANTINO VII PORFIROGENITO

Una compiuta ricostruzione della storia del Sinassario di Costantinopoli, del libro liturgico, cioè, contenente le brevi notizie in prosa lette quotidianamente nell'ufficiatura delle feste fisse dell'anno liturgico bizantino, deve ancora essere effettuata<sup>(1)</sup>. Ciò nonostante si è avuta la possibilità, nel corso di questo secolo, grazie all'attento studio di vari specialisti, di enuclearne alcune successive «edizioni»<sup>(2)</sup>.

Tra le prime edizioni del Sinassario si deve annoverare quella apparsa negli ultimi anni del sesto decennio del X secolo per volontà dell'imperatore Costantino VII Porfirogenito<sup>(3)</sup> (sigla H\*), seconda per antichità, allo stato attuale delle conoscenze, solo all'edizione testimoniata dal ms. *Patmiacus* 266 (sigla P)<sup>(4)</sup>, contenente, secondo il P. Delehaye, un Tipico-

---

(1) Sul significato del termine Sinassario cf. H. DELEHAYE, *Le Synaxaire de Sirmond*, in *Anal. Boll.* 14 (1895), pp. 396-434 (ristampa in IDEM, *Synaxaires byzantins, ménologes, typica*, London 1977, I), in particolare pp. 400-403, e soprattutto J. NORET, *Ménologes, Synaxaires, Ménées. Essai de clarification d'une terminologie*, in *Anal. Boll.* 86 (1968), pp. 21-24. Accogliendo il suggerimento dato da J.-M. SAUGET in *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles 1969 (= *Subsidia hagiographica* 45), nota 5 a p. 24, verrà impiegato il termine Sinassario (con S maiuscola) per designare il libro liturgico, sinassario (con s minuscola) in riferimento ai singoli *elogia*. Una breve storia del Sinassario, utilissima per uno sguardo d'insieme, è stata tracciata da J. NORET, *Le synaxaire Leningrad gr. 240. Sa place dans l'évolution du synaxaire byzantin*, in *Antičnaja drevnost' i srednie veka* 10 (1973), pp. 124-130, in particolare pp. 124-125.

(2) Naturalmente, come ricorda NORET, *Le synaxaire* cit., nota 6 p. 128, nel senso che la parola assume in riferimento all'antichità o al medio evo.

(3) Cf. nota 156.

(4) Editto da A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach Pravoslavnago Vostoka*, I, *Топикá*, Kiev 1895, pp. 1-152.

Sinassario il cui contenuto agiografico rimanderebbe ad una età compresa tra la fine del IX secolo e i primi decenni del X<sup>(5)</sup>.

---

(<sup>5</sup>) Cf. H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis*, Bruxellis 1902 (= Propylaeum ad Acta SS. Novembris) (citato d'ora in poi *Syn. Eccl. Cp.*), col. LV. F. HALKIN, *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1971 (= Subsidia hagiographica 51), p. 304 (note additionnelle ad p. 46), colloca paleograficamente tale codice (accogliendo, come egli dice, la datazione proposta da J. Paramelle dell'Institut de recherche et d'histoire des textes) tra l'XI e il XII secolo. Su tutta la discussione relativa alla datazione di P cf. J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*, I (= Orient. Christ. Analecta 165), Roma 1962, pp. x-xviii. Per quanto attiene alla datazione del modello utilizzato dal copista del codice P, personalmente propenderei per la fine del IX sec. o, al più tardi, per i primissimi anni del secolo successivo a causa dell'assenza, in tale codice, delle commemorazioni della santa imperatrice Teofano, morta, a quel che sembra, il 10 novembre 896 o 895 (cf. P. KARLIN-HAYTER, *La mort de Théophano (10.11.896 ou 895)*, in *Byz. Zeitschrift* 62 (1969), pp. 13-19), e dei patriarchi costantinopolitani Antonio II Caulea, morto nel 901 e Fozio, morto dopo l'896. Nonostante tale ipotesi sia basata su un *argumentum e silentio* e per ciò stesso non inattaccabile, l'omissione delle memorie di Antonio (messa in evidenza da N. KRASNOSELTSEV, *Tipik cerkvi Sv. Sofii v Konstantinopole in Létopis istoriko-philologičeskago obščestva*, II (1892), pp. 156-254 [cit. in *Syn. Eccl. Cp.*, col. LIV]), di Fozio (assenza meno rilevante, in quanto la memoria di questo patriarca è presente in modo discontinuo nelle varie edizioni del Sinassario: cf. sotto, p. 143 e nota 19; nondimeno, contrariamente a quanto affermato in *Syn. Eccl. Cp.*, col. LV, è possibile leggerla nel codice di Gerusalemme S. Crucis 40: cf. MATEOS, *Le Typicon* cit., I, p. 228<sup>611</sup>) e, soprattutto, di Teofano (non segnalata dagli studiosi che hanno preso parte al dibattito sulla datazione del codice) mi sembra di maggior peso di quella del patriarca costantinopolitano Stefano († 893), parimenti rilevata dal su citato Krasnoseltsev, ma giustamente ritenuta di scarsa importanza, ai fini della datazione, dal Delehaye (cf. *Syn. Eccl. Cp.*, col. LV), dal momento che la mancata menzione della sua memoria si ritrova anche in edizioni successive del libro liturgico, a partire proprio da quella dei tempi del Porfirogenito. Teofano in particolare è commemorata praticamente in tutti i codici che tramandano il Sinassario di Costantinopoli spogliati dall'illustre bollandista (il 16 o il 17 dicembre, cf. *Syn. Eccl. Cp.*, coll. 314<sup>11</sup>-316<sup>33</sup> e *synaxaria selecta* Dec. 16 e Dec. 17), ed il posto non secondario occupato da tale santa nell'agiografia bizantina è per di più attestato anche dai due testi agiografici a lei dedicati BHG 1794 e 1795, il primo dei quali, anonimo, scritto da un contemporaneo dell'imperatrice (cf. E. KURTZ, *Zwei griechische Texte über die hl. Theophano die Gemahlin Kaisers Leo VI.*, in *Mémoires de l'Académie imp. de St. Pétersbourg*, VIII<sup>e</sup> sér., III. 2 (1898), p. 1), garantisce il precoce fiorire del suo culto. Considerato tutto ciò, anche tenendo conto dell'insegnamento del Delehaye secondo il quale *libri liturgici non huiusmodi sunt, quibus quicquid novi acciderit vel occurrerit ilico et festinanter inferatur* (*Syn. Eccl. Cp.*, col. LV), ritengo che sia ragionevole porre il



La recensione del Sinassario di Costantinopoli promossa da Costantino VII Porfirogenito è fino ad oggi testimoniata dai mss. *Hierosolymitanus S. Crucis* 40 (sigla H), *saec. X ex.-XI in.*, e *Sinaiticus gr.* 548 (sigla Hs), *saec. XI* <sup>(6)</sup>.

A questi codici il P. V. Grumel ha creduto di poterne aggiungere altri due che tramandano il Tipico-Sinassario in uso nella Grande Chiesa, e precisamente il *Parisinus gr.* 1590 (sigla Fa) e l'*Oxoniensis Bodl. Auct. E 5 10* (sigla Ox), sostenendo, anzi, che essi deriverebbero da un modello contenente l'edizione originale, copiato prima di H e prima della morte del patriarca Polieucto, e quindi testimonierebbero più fedelmente di H (e dunque anche di Hs) la recensione del libro liturgico voluta da Costantino Porfirogenito <sup>(7)</sup>. A tale conclusione l'illustre Assunzionista sarebbe giunto notando «l'absence, dans les manuscrits Fa et Ox, apparentés à H, de la mémoire de Photius qui se trouve dans H, où elle est honorée d'une procession» <sup>(8)</sup>. Evidentemente il P. Grumel non ha avuto conoscenza diretta del contenuto agiografico dei codici, basandosi esclusivamente, per le sue osservazioni, sul lavoro del P. Mateos <sup>(9)</sup>, altrimenti non avrebbe mancato di notare le grandi differenze esistenti tra Fa ed Ox da una parte ed il ms. di Gerusalemme dall'altra <sup>(10)</sup>. In particolare non si rileva in Fa e Ox l'elemento che ha maggiormente orientato gli studiosi, a cominciare dal P. Mateos, nel riferire il contenuto agiografico di H all'edizione del Sinassario legata al Porfirogenito. Infatti nella commemorazione della traslazione delle

---

*terminus a quo* per la datazione del contenuto agiografico di P intorno all'anno 900 senza inoltrarsi, come parrebbe possibile al dotto bollandista, nei primi decenni del secolo X.

<sup>(6)</sup> Su H e Hs cf. la bibliografia indicata da E. FOLLIERI, *L'epitome della passio greca di Sisto, Lorenzo ed Ippolito BHG 977 d. Storia di un testo dal Menologio al Sinassario*, in *Βυζάντιον. Ἀφιέρωμα στὸν Ἀ. Ν. Σπύρτο*, II, Ἀθήναι 1986, pp. 399-423, in particolare note 73 e 74 a p. 414.

<sup>(7)</sup> Cf. V. GRUMEL, *Le typicon de la Grande Église d'après le manuscrit de Sainte-Croix. Datation et origine*, in *Anal. Boll.* 85 (1967), pp. 45-57.

<sup>(8)</sup> *Ibidem*, p. 48 (con tutte le implicazioni connesse con questa assenza enunciate nelle pp. 52-54).

<sup>(9)</sup> Come è noto l'edizione del P. Mateos si limita alla sezione liturgica del ms. di Gerusalemme, omettendo tutte le notizie agiografiche. In aggiunta viene offerta in calce alla traduzione francese del testo greco la semplice lista delle commemorazioni presenti in P, Fa ed Ox.

<sup>(10)</sup> Ho avuto la possibilità di esaminare i tre codici grazie ad una riproduzione fotografica gentilmente messa a mia disposizione dalla prof. E. Follieri, che ringrazio sentitamente.

reliquie di s. Gregorio di Nazianzo dalla Cappadocia a Costantinopoli ad opera di Costantino VII, mentre in H<sup>(11)</sup>, ed anche in Hs<sup>(12)</sup>, si indica tale imperatore col semplice nome, come se fosse ancora in vita, in Fa e in Ox è impiegata la stessa formula<sup>(13)</sup> che si ritrova, ad esempio, anche nel codice Sirmondiano (*Berolinensis* 219)<sup>(14)</sup>, cioè in un ms. che, per usare le parole del Mateos, «n'étant plus contemporain de Constantin VII, doit préciser qu'il s'agit du Porphyrogénète»<sup>(15)</sup>. Inoltre in Fa e Ox è celebrata, con una notizia estesa, la memoria di almeno un santo la cui data di morte si deve collocare dopo quella del Porfirogenito († 959). Si tratta dello stilita s. Luca il Giovane († 979)<sup>(16)</sup>, ricordato l'11 dicembre in Fa e Ox ma la cui commemorazione è assente in H. A questo santo si può forse aggiungere s. Dunala, la cui festa è celebrata il 17 dicembre sia in Fa (nel f. 134<sup>v</sup> con un breve annuncio) che in Ox (nei ff. 155<sup>v</sup>-157 con una notizia estesa), mentre è omessa in H. Le vicende di questo santo mozarabo che sarebbe stato dapprima governatore della sua isola natia poco distante da Cadice e che in seguito, lasciati moglie, figli e onori per farsi monaco, dopo essere stato in rapporto con il papa Agapito II a Roma, con gli imperatori Costantino VII e Romano II a Costantinopoli e con il patriarca Cristodulo a Gerusalemme, perseguitato dagli Arabi Fatimiti, avrebbe subito il martirio in Egitto, sono note, finora, solo dai Sinassari<sup>(17)</sup>. F. Fita, commentando la notizia presente nel libro liturgico, propone di collocare il martirio del santo nel 955 o, al più tardi, nel 956<sup>(18)</sup>. Anche accogliendo tale data (che è solo ipotetica e che nulla impedirebbe, a mio avviso, di spostare qualche anno in avanti), è molto verisimile che la commemorazione del martire non abbia avuto il tempo di entrare nella edizione del Sinassario dei tempi di Costantino Porfirogenito contemporanea (al più presto) al martirio. Difficile risulterebbe, al contra-

(11) Cf. MATEOS, *Le Typicon* cit., I, pp. xix e 210<sup>4-10</sup>.

(12) Cf. J. NORET, *Un nouveau manuscrit important pour l'histoire du synaxaire*, in *Anal. Boll.* 87 (1969), nota 6 a p. 90.

(13) Cf. MATEOS, *Le Typicon* cit., I, p. 210, apparato, ll. 5-10.

(14) Cf. *Syn. Eccl. Cp.*, col. 422<sup>21-26</sup>.

(15) Cf. MATEOS, *Le Typicon* cit., I, p. xix.

(16) Sulla data di morte di tale santo cf. H. DELEHAYE, *Les Saints stylites*, Bruxelles 1923 (= *Subsidia hagiographica* 14), pp. xcvi-xcviii.

(17) Cf. *Syn. Eccl. Cp.*, col. 317<sup>39</sup>-320<sup>34</sup> e 320<sup>12</sup>-322<sup>1</sup>.

(18) F. FITA, *San Dúnala, procer y martir mozárabe del siglo X*, in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. LV, q. IV (1909), pp. 433-442, in particolare p. 441.



rio, spiegare l'omissione della memoria di s. Dunala (personaggio strettamente legato a Costantino VII, come si evince dal testo del Sinassario) se la notizia del suo martirio fosse giunta a Costantinopoli prima della costituzione della nuova edizione del libro liturgico. In ogni caso la stessa base su cui poggia l'ipotesi del Grumel risulta poco solida se solo si considera il fatto che anche nelle altre edizioni del Sinassario la presenza della commemorazione del patriarca Fozio è alquanto discontinua<sup>(19)</sup>.

Tra i codici che tramandano, integralmente o parzialmente, il Sinassario della Grande Chiesa<sup>(20)</sup> ho invece potuto constatare delle singolari analogie sia nella struttura, sia nella recensione delle notizie agiografiche tra H ed il ms. *Par. gr.* 1587 (sigla D)<sup>(21)</sup>. Il riscontro di tali analogie che, a quanto mi risulta, non sono state finora messe in rilievo, mi ha indotto ad intraprendere uno studio comparativo più approfondito dei due codici per cercare di ricostruire i rapporti tra essi esistenti.

Il ms. *Par. gr.* 1587, del secolo XII, contenente un Tipico-Sinassario per il secondo semestre dell'anno liturgico bizantino<sup>(22)</sup>, è stato accuratamente studiato ed ampiamente utilizzato nella sua già più volte citata monumentale edizione del Sinassario di Costantinopoli dal P. Delehayé<sup>(23)</sup>, il quale ha considerato tale codice come precipuo rap-

(19) Cf. *Syn. Eccl. Cp., synaxaria selecta*, Feb. 6.

(20) Se ne veda l'elenco in GRUMEL, *Le typicon* cit., p. 45, elenco cui va ora aggiunto il ms. Hs.

(21) Descrizione in *Syn. Eccl. Cp.*, col. xvi e, limitatamente alla parte tipiconale, in MATEOS, *Le Typicon* cit., I, p. viii.

(22) L'esistenza della prima parte di questo Sinassario, relativa al primo semestre dell'anno bizantino (settembre-febbraio), oggi perduta, è provata da alcuni rimandi interni del codice parigino: per esempio alla fine della commemorazione di s. Bonifacio martire di Tarso, il 15 giugno, si legge in D: «Οὗτος ὁ ἅγιος ἐγράφη καὶ εἰς τὴν 18' δεκεμβρίου, τίνες γὰρ ἐορτάζουσιν αὐτὸν τότε» (*Syn. Eccl. Cp.*, col. 749<sup>34-35</sup>). Inoltre il 23 agosto in coda alla notizia relativa a s. Eustazio arcivescovo di Antiochia lo stesso sinassarista annota: «Ζήτην τὴν αὐτὴν διήγησιν ὀλόγραφον εἰς τὴν κα' φεβρουαρίου» (*Syn. Eccl. Cp.*, col. 917<sup>39</sup>). Comunque, almeno a giudicare dal titolo preposto al Sinassario parigino (*Syn. Eccl. Cp.*, col. xvi), la divisione in due tomi doveva essere originaria.

(23) Nella sezione dedicata ai *Synaxaria selecta* il Delehayé elenca tutte le commemorazioni del Sinassario D trascrivendone per intero anche numerosi *elogia* peculiari. Per le commemorazioni del trimestre conclusivo offre inoltre in apparato le varianti del ms. di Parigi rispetto al codice Sirmondiano. Essen-

presentante della cosiddetta classe D\*. Successivamente Mgr J.-M. Sauget, nel suo prezioso studio riguardante l'origine e le caratteristiche dei Sinassari melchiti, analizzando in dettaglio tale classe D\* in rapporto ai Sinassari in lingua araba, scopriva che la struttura e la recensione di D variavano considerevolmente rispetto all'insieme dei testimoni della medesima classe e quindi non teneva conto del ms. parigino nel suo tentativo di ricostruzione dell'edizione D\* del Sinassario costantinopolitano<sup>(24)</sup>.

La soluzione del problema costituito dalla collocazione del Sinassario contenuto nel ms. *Par. gr.* 1587 all'interno di una delle famiglie di Sinassari finora individuate sembra però stare a metà tra le due opposte ed apparentemente inconciliabili conclusioni riportate sopra.

Il sinassarista che compose D utilizzò sicuramente più di una fonte. Lo si evince chiaramente dal fatto che per ben due volte egli aggiunge, subito dopo un primo sinassario relativo alla commemorazione del giorno, una seconda e diversa notizia agiografica sempre per lo stesso santo commemorato, preceduta dall'introduzione: «Ἐτέρου ποιητοῦ διήγησις εἰς τὸν (αὐτὸν add. D ad diem Maii 8) ἄγιον»<sup>(25)</sup>.

Ora le due fonti principali alle quali ha attinto il sinassarista per la compilazione del Sinassario D sembrano essere costituite da un Sinassario della classe H\* (sigla H<sup>a</sup>) e da uno della classe G\* (sigla G<sup>a</sup>) che sarebbero stati fusi insieme dal copista<sup>(26)</sup>, dando origine ad un Sinassario misto<sup>(27)</sup>. Una volta confermata la fondatezza di tale ipotesi,

domi per ora inaccessibile il codice parigino, ho basato quasi tutte le osservazioni seguenti sullo spoglio del ms. D effettuato dall'eminente bollandista.

(24) Cf. SAUGET, *Premières recherches* cit., nota 1 a p. 105 e p. 115. Lo studio più aggiornato sulla classe D\* è quello effettuato dal NORET, in *Le synaxaire* cit., pp. 126-128.

(25) Ciò avviene l'8 maggio per la commemorazione dell'anacoreta Arsenio il Grande (*Syn. Eccl. Cp.*, col. 664<sup>va</sup>) e l'8 giugno per quella dello stratelata Teodoro martire di Euchaita (*Syn. Eccl. Cp.*, col. 736<sup>va</sup>).

(26) Delle 594 commemorazioni che attualmente si leggono nel codice D, 281 sono comuni a H e a G, sigla del ms. *Ambrosianus* C 101 sup. (descrizione in SAUGET, *Premières recherches* cit., pp. 104-108) o a SM, sigla indicante il Sinassario melchita (su di esso cf. nota 33), 95 sono proprie solo di G (+ SM) e 213 solo di H; soltanto 5, infine, non si trovano né in G (+ SM) né in H: su queste ultime cf. sotto, pp. 169-171.

(27) L'esistenza di Sinassari nati dalla fusione delle classi H\* e G\* era già implicitamente presupposta dalla particolare struttura del Sinassario melchita contenuto nel ms. *Sinaiticus ar.* 416 (sigla No), dettagliatamente analizzato dal SAUGET, *Premières recherches* cit., pp. 224-277.



avendo dimostrato Mgr Sauget che la classe G\* deve essere considerata una sottoclasse della famiglia D\* (28), sarebbe necessario tener conto, in una eventuale edizione critica della classe D\* del Sinassario costantinopolitano, anche del codice D (29), che verrebbe a porsi, nei confronti di tale classe, negli stessi rapporti in cui si trova con essa il ms. G. Analogamente D dovrebbe essere parzialmente utilizzato, insieme ad H ed a Hs, per una eventuale ricostruzione della classe H\*.

L'analisi comparativa di D e delle sue fonti sarà presentata sotto forma di tabella (30). Naturalmente non essendo disponibili né H\* né G\* il confronto sarà effettuato con altri due codici delle classi H\* e G\* utilizzabili, e cioè H e G. Per ciascun mese del secondo semestre sarà riportata in una prima colonna, dopo l'indicazione numerica del giorno del mese, la lista di tutte le commemorazioni presenti in uno stesso giorno nei diversi manoscritti (31). In tre successive colonne verrà indicato il numero d'ordine delle commemorazioni, rispettivamente, di D (32), G (33) e

(28) Cf. *ibidem*, pp. 165-169.

(29) Limitatamente, è ovvio, alla sola parte derivante dalla fonte appartenente alla classe G\*.

(30) Mi sono liberamente ispirato, nel redigere tale tabella, ai criteri strutturali enunciati dal SAUGET in *Premières recherches* cit., pp. 113-114.

(31) Per rendere più agile la tabella sarà omessa la menzione delle qualità dei santi commemorati, fatta eccezione per gli omonimi celebrati nello stesso giorno o in giorni vicini ogni qual volta vi sia rischio di confusione. Per le commemorazioni di gruppi di più di due santi si troverà solo il nome del primo di essi seguito dall'abbreviazione «e comp.».

(32) Talvolta, e purtroppo assai frequentemente per il trimestre marzo-maggio, risulta impossibile risalire, dallo spoglio effettuato dal Delehay, al tipo di commemorazione di D. In alcuni di questi casi è tuttavia possibile ricavare informazioni sul tipo di commemorazione dalla parziale comparazione tra G e D effettuata dal SAUGET, in *Premières recherches* cit., alle pp. 107-108. Nei rimanenti casi verrà riportato di necessità solamente il numero d'ordine.

(33) Ho ricavato le commemorazioni di G dalla tabella redatta dal SAUGET, *ibidem*, pp. 138-160, ma le lacune di tale ms., abbastanza numerose, avrebbero reso incompleto il confronto tra D e G. Ho allora supplito tali lacune applicando il principio esposto dal medesimo autore (*ibidem*, p. 161) secondo cui è possibile «reconstituer la composition de G pour les sections lacuneuses de ce manuscrit» in base all'accordo tra la struttura del Sinassario melchita (SM) e quella della classe D\*: tale possibilità scaturisce dal fatto che il Sinassario melchita, almeno nella sua struttura primitiva, non è altro che una traduzione di un Sinassario appartenente alla classe G\*, che, come ho già ricordato, è una sottoclasse della famiglia D\*. La ricostruzione delle sezioni lacunose del codice G sarà segnalata con delle parentesi quadre. In nota saranno inoltre segnalate

H<sup>(34)</sup>, con la specificazione abbreviata del tipo, se trattasi cioè di un semplice annuncio breve (a) o di una notizia più o meno estesa (n); le omissioni saranno indicate con l'abbreviazione om., le commemorazioni mutile con l'abbreviazione (mut.); le lacune dei codici verranno infine segnalate con un trattino (—).

	D	G	H
MARZO			
1 Eudocia	1	1 n	1 n
Domnina	2	2 n	om.
Nestore-Tribimio	3	om.	2 a
Marcello e comp.	4	om.	3 a
Antonina	5	om.	4 a
2 Teodoto	1	1 n	om.
Troadio e comp.	2	om.	2 n
Eutalia	3	om.	3 a
Parmena	4	om.	5 a
Porfirio	om.	om.	1 n
Andronico-Atanasia	om.	om.	4 a
3 Eutropio e comp.	1 n	1 n	1 n
4 Paolo-Giuliana	1	1 n	om.
Herais	2	om.	1 a
Archelao e comp.	3	om.	2 a
Gerasimo	4	om.	3 a
5 Marco	1	om.	1 n
Eulogio	2	om.	2 a
Gregorio	3	om.	3 a
Conone il giardiniere	4	1 n	om.
Conone l'Isaurico	5 n	2 n	om.

tutte le divergenze strutturali tra G e SM (derivate dalla tabella del Sauget citata sopra).

(<sup>34</sup>) La lacuna che in H ha determinato la caduta delle commemorazioni dei giorni 13 (dopo la prima) e 14 agosto (rimangono soltanto la penultima commemorazione, mutila, e l'ultima), sarà colmata con il ricorso al codice Hs, di cui il prof. A. Kominis dell'Università di Atene ha avuto la cortesia di trasmettermi un microfilm. Anche tale ricostruzione verrà indicata tramite parentesi quadre.



	D	G	H
6 Basilio e comp.	1 n	om.	3 n
42 mm. di Amorio	—	1 n	4 n
Conone il giardiniere	—	om.	1 n
Conone l'Isaurico	—	om.	2 n
invenzione della Croce	—	om.	5 a
7 Basilio e comp.	—	1 n	om.
Arcadio-Nestore	—	om.	1 a
Eubulo-Giuliano	—	om.	2 a
Domezio	—	om.	3 a
8 Teofilatto	1 n(mut.)	1 n	2 a
Dionisio-Ermete	2	om.	1 a
9 40 mm. di Sebastia	1	1 n	1 n
Paolo	2	2 n	2 a
10 Codrato e comp.	1	1 n	1 n
Sofronio di Gerusalemme	om.	om.	2 a
11 Sofronio di Gerusalemme	1	1 n	om.
Giorgio	2	2 n	om.
Pionio	3	om.	1 n
12 Gregorio	1	om.	1 n
Teofane	2	1 n	2 a
13 Sabino	1 n	om.	1 n
traslazione di Niceforo	2 n	1 n	4 a
Africano e comp.	3	om.	2 a
Sabiniano	4	om.	3 a
14 Alessandro di Pidna	1	1 n	om.
Benedetto	2	2 n	1 n
Satiro e comp. <sup>(35)</sup>	3	om.	2 a
Cristina	4	om.	3 a
15 Agapio e comp. <sup>(36)</sup>	1	1 n	1 n
Nicandro	2	2 a	2 a
Aristobulo	3	3 a	3 a
Giovanni	4	4 a	om.
16 Papa	1 n	1 n(mut.)	om.
Giuliano	2 n	[om.]	1 n
Romano-Menigno	3	[om.]	2 a
Alessandro papa di Roma	4	[om.]	3 a

<sup>(35)</sup> Saturnino e comp. H.<sup>(36)</sup> Alessandro e comp. G.

	D	G	H
17 Marino	1	[om.]	1 a
Alessio	2	[1 n]	2 a
terremoto	3	[2 a]	3 a
resurrezione di Lazzaro	4	[3 a]	om.
18 Cirillo di Gerusalemme	1 n	1 n(mut.)	1 a
Anina <sup>(37)</sup>	2	2 a	om.
19 Crisanto-Daria	1	1 n	1 a
traslazione di Tommaso	2 a	2 a	om.
20 Fotina e comp.	1 n	1 n	om.
Alessandra e comp.	2 a	om.	1 a
21 Giacomo	1	1 n	om.
Filemone-Domnino	2	om.	1 a
22 Basilio	1	1 n	om.
Tommaso	2 a	om.	1 a
Cirillo di Catania <sup>(38)</sup>	3	om.	2 a
Callinica-Basilissa	4	om.	3 a
23 Nicone e comp.	1	1 n	om.
Domezio e comp.	2	2 a	1 a
24 Artemone	1	1 n	om.
8 mm. <sup>(39)</sup> di Cesàrea	2	om.	1 a
vigilia dell'Annunciazione	om.	om.	2 n
25 Annunciazione	1	1 n	1 a
26 Gabriele	1 a	1 a(mut.)	om.
mm. di Gothia	2	[2 n]	1 n
Manuele e comp.	3	[om.]	2 a
Stefano	4	[om.]	3 a
27 Matrona di Tessalonica	1	[1 n]	om.
Giovanni-Barachio	2	[om.]	1 a
28 Fileto e comp.	1 n	1 n(mut.)	om.
Erodione <sup>(40)</sup>	2 a	om.	2 a
Eutichio	3	om.	3 a
Matrona di Tessalonica	om.	om.	1 n

---

<sup>(37)</sup> Anania D.

<sup>(38)</sup> Berillo di Catania H.

<sup>(39)</sup> 50 mm. H.

<sup>(40)</sup> Erodiano D.



	Π	Γ	Η
Marco e comp.	1	1 n	om.
Siona-Barachesio	om.	om.	1 n
Giovanni di Gerusalemme	om.	om.	2 a
Acacio di Melitene	1	om.	1 n
Giovanni Climaco	2	1 n	4 a
Niriacco	3 a	om.	3 a
Marco e comp.	om.	om.	2 n
Abda-Beniamino	1 n	om.	1 n
8 mm.	2	om.	2 a
Menandro	3	om.	3 a
oad	4	om.	4 n
Acacio di Melitene	om.	1 n	om.

APRILE

Maria	1	1 n	1 n
Fitto, taumaturgo <sup>(41)</sup>	om.	2 a	om.
Policarpo e comp. <sup>(42)</sup>	om.	3 a	om.
Fitto, taumaturgo	1	om. <sup>(43)</sup>	om.
Policarpo e comp.	2	om. <sup>(44)</sup>	2 a
Anfiano-Edesio	3	1 n <sup>(45)</sup>	1 n
Niceta	1	1 n	5 a
Giuseppe	2 n	2 n	om.
Agape e comp.	3	3 n	2 n
Teodosia	4	om.	1 n
Salico e comp.	5	om.	3 a
Elerio	6	om.	4 a
Teodulo-Agatopode	1	1 n	1 n
Platone	2 a	om.	om.
Perfuta	1	om.	1 n
Perenzio e comp.	2	om.	3 a
Permo e comp.	3	om.	4 a

<sup>(41)</sup> Om. SM.

<sup>(42)</sup> Om. SM.

<sup>(43)</sup> 1 a SM.

<sup>(44)</sup> 2 a SM.

<sup>(45)</sup> 3 n SM.

	D	G	H
Giorgio Maleota	4	1 a	om.
Claudio e comp.	5	2 a	om.
120 mm. in Persia	6	3 a	2 a
6 Eutichio	1 n	1 n	1 n
7 Giorgio di Mitilene	1	1 n	om.
Calliopio	2 <sup>a</sup> n	om.	1 n
Rufino	2 <sup>b</sup> a	om.	2 a
Aquilina e comp.	2 <sup>c</sup> a	om.	3 a
8 Erodione e comp.	1 a	1 a	om.
Pausilipo	2 n	2 n	1 n
Celestino	3	om.	2 n
9 Eupsichio	1	1 n	om.
Badimo	2	om.	1 n
mm. in Persia	3	2 n	2 n
10 Terenzio e comp.	1	1 n	1 n
Agabo	2	2 n	2 a
11 Antipa	1	1 n	1 n
Trifena	2	2 a	om.
12 Artemone	1 n	om.	1 n
Basilio	2 n	1 n	om.
13 Martino	1	1 n	om.
Crescente	2	om.	1 n
Eleuterio	3 ■	om.	2 a
Zoilo	4 a	om.	3 a
Teodosio e comp.	5 a	om.	4 a
14 Simeone e comp.	1 n	1 n	1 n
1000 mm.	2	om.	2 n
Giacomo-Azat	3 n	om.	3 n
15 Saba	1 n	1 n	1 n
Teodoro-Pausilipo	2 a	2 a	2 a
Basilissa-Anastasia	3	3 a	3 a
Leonida	4	4 a	om.
16 Leonida e comp.	1	1 n	1 n
Irene	2	2 a	2 a
17 Ardalione	1	om.	1 n
Agapito	2	1 n	2 n
Antusa	3 ■	2 n	om.
Eutimio	4	3 a	om.



	D	G	H
18 Cosma	1 n	1 n	om.
Vittore e comp.	2	om.	1 a
Giorgio	3	om.	2 a
Trifone	4 a	om.	3 a
19 Giovanni	1 n	1 n	om.
Cristoforo	2	om.	1 a
20 Teodoro Trichinas	1	1 n	om.
Anastasio Sinaita <sup>(46)</sup>	2	om.	1 a
Pafnuzio	3	om.	2 a
Anastasio di Antiochia	4	om.	3 a
21 Teodoro di Perge	1 n	1 n	om.
Massimo	2	om.	1 a
Zaccheo	3	om.	2 a
Apollo e comp.	4	om.	3 a
Alessandra	5	om.	4 a
22 Teodoro il taumaturgo	1 n	1 n	1 n
Natanaele	2	2 a <sup>(47)</sup>	2 a
23 Giorgio	1 n	1 n(mut.)	1 n
24 Saba Stratelata	1	[1 n]	om.
Pasicrate-Valenzione	2	[2 n]	1 n
Eusebio e comp.	3	[om.]	2 a
Elisabetta	4	[om.]	3 a
dedicazione di S. Giorgio	5	[om.]	4 a
25 Marco	1 n	1 n(mut.)	1 n
dedicazione di S. Pietro	2	om.	2 a
Macedonio	3	om.	4 a
Saba Stratelata	om.	om.	3 n
26 Basilio	1	1 n	1 n
27 Simeone	1	1 n	om.
Poplione	2	2 a	1 a
Eulogio	3	3 a	2 a
Giasone	om.	om.	3 a
dedicazione di S. Irene	om.	om.	4 a
28 Giasone-Sosipatro	1 n	1 n(mut.)	om.
Massimo e comp.	2 n	[om.]	1 n

<sup>(46)</sup> Atanasio H.<sup>(47)</sup> Om. SM.

	D	G	H
Vitale e comp.	3	[om.]	2 a
Simone	4	[om.]	3 n
invenzione reliquie di Basilio	5 a	[om.]	4 a
Clemente	6	[om.]	5 a
29 Memnone	1 n	[1 n]	om.
9 mm. di Cizico	2 n	[2 n]	3 a
Diodoro-Rodopiano	3 n	[3 n]	1 n
Quinziano-Attico	om.	[om.]	2 a
30 Giacomo il minore	1 n	om.	1 n
Giacomo il maggiore	2 n	1 n(mut.)	om.

## MAGGIO

1 Geremia	1	1 n	1 n
Bata	2 n	om.	2 n
2 Atanasio	1 n	1 n	1 n
Espero e comp.	2 n	om.	2 n
3 Timoteo-Maura	1 n	1 n	1 n
Pietro	2 n	2 n	om.
4 Ilarione	1	1 n	om.
Silvano	2	om.	1 n
Olbiano e comp.	3	om.	2 n
Niceforo	4	om.	3 a
traslazione di Lazzaro e Maria	5	om.	5 n
dedicazione di S. Lazzaro	6	om.	6 a
Afrodisio e comp.	om.	om.	4 a
5 Irene	1	1 n	5 n
Pelagia	2	2 n	3 a
Neofito e comp.	3	om.	1 a
Barbaro	4	om.	2 a
dedicazione di S. Maria Deipara	5 a	om.	4 a
6 Giobbe	1 n	1 n	1 n
Pacomio e comp.	2	om.	2 a
Demetrio e comp.	3 a	om.	3 a
7 apparizione della Croce	1	1 n	1 n
dedicazione di S. Acacio	2	om.	2 a
8 Giovanni	1	1 n	1 n
Acacio	2	2 n	2 n
Arsenio	3 n	3 n	om.

	D	G	H
<b>9 Isaia</b>	1 n	1 n	1 n
Cristoforo	2	2 n	2 n
Epimaco-Gordiano	3 n	om.	3 n
Codrato e comp.	4 n	3 n	4 n
Trifena	5	om.	5 a
Timoteo	6	om.	6 a
<b>10 Simone</b>	1	1 n	1 n
Alfeo e comp.	2	om.	2 n
Esichio martire	3 n	2 n	3 n
Esichio confessore	4	om.	4 n
<b>11 fondazione di Costantinopoli</b>	1	1 n	1 n
Mocio	2	2 n	2 n
Dioscoride	3	om.	3 n
<b>12 Epifanio</b>	1 n	1 n	1 n
Germano	2 n	2 n	2 n
Niceforo	3	om.	4 a
Gliceria di Eraclea	om.	om.	3 n
<b>13 Gliceria di Eraclea</b>	1 n	1 n	om.
Maria Deipara	2 a	om.	1 a
Alessandro	3 n	om.	2 n
Pausicaco	4 n	2 n	om.
<b>14 Isidoro</b>	1	1 n	1 n
Massimo	2	om.	2 n
Alessandro e comp.	3	om.	3 a
Pacomio di Tabennesi	om.	om.	4 <sup>a</sup> n
Teodoro di Tabennesi	om.	om.	4 <sup>b</sup> a
<b>15 Pacomio di Tabennesi</b>	1 n	1 n	om.
Teodoro di Tabennesi	2 n	2 n	om.
Achillio	3	3 n	om.
Bactisoe e comp. <sup>(46)</sup>	4 n	om.	3 n
Eraclio e comp.	5	4 a	4 a
icone di Camuliana	6	5 a	5 a
Nicola	7	6 a	6 a
Maria Deipara	om.	om.	1 a
Pietro e comp.	om.	om.	2 n
<b>16 Abda e comp.</b>	1 n	om.	1 n
Zaccaria	2 n	om.	2 n
Giorgio	3 n	1 n	6 a

---

<sup>(46)</sup> Ractisoe e comp. H.



	D	G	H
Giuda	4	2 a	3 a
mm. Sabaiti	5	3 a	4 a
Alessandro	6	4 a	5 a
Eufemia	7	5 a	7 a
17 Solocone e comp.	1 n	2 n	1 n
Andronico-Giunia	2	1 n	om.
Stefano	3 a	3 a	om.
18 7 vergini-Teodoto	1 n	1 n	1 n
Epafrodito	2	om. <sup>(49)</sup>	2 a
Giuliano	3	om. <sup>(50)</sup>	3 a
Teodoreto	4	om. <sup>(51)</sup>	4 a
Teodoro	5	om. <sup>(52)</sup>	5 a
Martiniano	6 a	om. <sup>(53)</sup>	6 a
19 Patrizio e comp.	1 n	1 n	1 n
Filetero	2 n	2 n	om.
Fileorto	3	om.	3 a
Colluto	om.	om.	2 n
20 Taleleo	1	1 n	1 n
Ascla	2	om.	2 n
Marco	3	om.	3 a
Talassio	4	om.	4 a
dedicazione di Tutti i Santi	5	om.	5 a
21 Costantino-Elena	1 n	1 n	1 n
22 Basilisco	1 n	1 n	1 n
Giuda	2	om.	2 a
Sofia	3	2 a	3 a
Marcello-Codrato <sup>(54)</sup>	4	3 a	4 a
23 Maria Deipara	1 a	om.	1 a
Michele	2 n	1 n	3 a
Simeone Taumastorita	om.	om.	2 n
24 Simeone Taumastorita	1	1 n	om.
Giovanni	2 n	2 n	om.
Melezio e comp.	3 n	3 n	1 n

---

<sup>(49)</sup> 2 a SM.

<sup>(50)</sup> 3 a SM.

<sup>(51)</sup> 4 a SM.

<sup>(52)</sup> 5 a SM.

<sup>(53)</sup> 6 a SM.

<sup>(54)</sup> Marcello da solo H.

	D	Q	H
erza invenzione della testa di			
Giovanni il Precursore	1 n	1 n	om.
ancario	2 n	2 n	om.
eraponte di Cipro	3	om.	1 n
arpo	1 n	1 n	om.
alfeo e comp.	2	2 a	1 a
ibercio-Elena	3	3 a	2 a
eraponte di Sardi	1	om.	om.
teodora-Didimo	2 n	2 n	1 n
ergio-Bacco	3	3 a	2 a
alipio e comp.	4	4 a	3 a
tefano	5	om.	4 a
eraponte di Cipro	om.	1 n	om.
elladio	1 n	1 n	om.
eliconide	2	2 n	1 n
rescente e comp.	3	om.	2 a
atalio-Salona	4	om.	3 a
teodosia	1	1 n	3 a
concilio ecumenico	2	2 n	1 n
Alessandro	3 n	3 n	om.
Olbiano	4	om.	2 a
Isacio	1 n	1 n	1 n
Eusebio e comp.	2	2 a	2 a
terais	3	3 a <sup>(55)</sup>	3 a
Ermia	1 n	1 n	1 n

## GIUGNO

Giustino filosofo	1 n	1 n	1 n
Giustino e comp.	2 n	2 n	2 n
Ermilo-Stratonico	3 a	3 a	3 a
Ipazio	4 a	4 a	4 a
Niceforo	1 n	1 n	1 n
Pirro e comp.	2 a	om.	2 a
Acacio	3 a	om.	3 a
Lucilliano e comp.	1 n	1 n	1 n

<sup>(55)</sup> Om. SM.

	D	G	H
4 Metrofane	1 n	1 n	1 n
Andrea	2 a	om.	2 a
Maria-Marta	3 a	om.	3 a
5 Marciano e comp.	1 n	2 n	1 n
Doroteo di Tiro	2 n	om.	2 n
Conone-Cristoforo	3 a	om.	3 a
dedicazione di S. Pietro	4 a	om.	4 a
Epifanio	5 a	om.	5 a
invasione dei barbari	6 n	1 n	6 n
6 5 vergini martiri e comp.	1 a	3 a	1 a
Zenaide	2 a	4 a	2 a
Ilarione	3 a	5 a	om.
Esia-Sosanna	4 a	6 a	om.
Doroteo di Tiro	om.	1 n	om.
Attalo	om.	2 a	om.
7 Teodoto	1 n	1 n	1 n
Antimo-Stefano	2 a	2 a	2 a
Sebastiana	3 a	3 a	3 a
8 Maria Deipara	1 a	om.	1 a
Nicandro-Marciano	2 n	2 n	2 n
Teodoro <sup>(56)</sup>	3 n	1 n	3 n
9 Alessandro-Antonina	1 n	1 n	2 n
Pelagia la cortigiana	2	om.	3 n
Pelagia di Antiochia	3 n	6 n	om.
Anania-Codrato	4 a	2 a	om.
Alessandro	5 a	3 a	om.
Cirillo	6 a	4 a	om.
Michele arcangelo ἐν τῷ Σωσθενίῳ	7 a	5 a	1 a
10 Timoteo	1 n	1 n	1 n
Apollo	2 a	om.	2 a
Teofane-Pansemne	3 n	2 n	3 n
11 Bartolomeo-Barnaba	1 n	1 n	1 n
Michele arcangelo ἐν τοῖς Ἀδδᾶ	om.	om.	2 a
12 Onofrio	1 n	1 n	1 n
Antonina	2 n	2 n	2 n
Giovanni	3 a	om.	3 a
Zenone-Trifillio	4 a	om.	4 a
Giuliano	5 a	om.	5 a

(<sup>56</sup>) Traslazione di Teodoro G.



	D	G	H
13 Aquilina	1 n	1 n	1 n
Eulogio	2 a	2 a	2 a
Antipatro	3 a	3 a	3 a
14 Eliseo	1 n	1 n	1 n
Cirillo	2 n	3 n	2 n
Metodio	3 n	2 n	3 n
15 Amos profeta	1 n	1 n	om.
Dulas	2 n	2 n	1 n
Bonifacio	3 n	om.	2 n
Maria Deipara ἐν τοῖς Μαρινακίου	4 a	om.	om.
16 Ticone	1 n	1 n	1 n
Maria Deipara ἐν Εὐδοκιαναῖς	2 a	om.	2 a
Amos profeta	om.	om.	3 n
17 Manuele e comp.	1 n	1 n	1 n
Alessio	2	om.	2 n
Ipazio	3 n	2 n	3 a
18 Leonzio e comp.	1 n	1 n(mut.)	1 n
19 Michele	1 a	[om.]	1 a
Giuda <sup>(57)</sup>	2 n	[1 n]	2 a
Zosimo	3 n	[2 n]	3 n
20 Metodio	1 n	1 n(mut.)	om.
Asincrito	2 a	om.	1 a
Giuseppe	3 a	om.	om.
21 Giuliano e comp.	1 n	om.	1 n
Giuliano di Cilicia	2 n	1 n	om.
22 Eusebio	1 n	1 n	1 n
Zenone-Zena	2 n	2 n	2 n
Pompeiano e comp.	3 a	om.	3 a
Terenzio	4 a	3 a	om.
Marco	5 a	4 a	om.
Gesù il Giusto	6 a	5 a	om.
Artema e comp.	7 a	6 a	om.
23 Aristocle e comp.	1 n	om.	1 n
Eustochio e comp.	2 n	2 n	2 n
Agrippina	3 n	1 n	om.

(<sup>57</sup>) Taddeo H.

	D	G	H
24 Giovanni il Precursore	1 n	1 n(mut.)	1 a
Orenzio e comp.	2 n	[2 n]	2 n
25 Febronia	1 n	[1 n]	1 n
assalto dei Saraceni	2 a	[2 a]	2 a
26 Giovanni	1 n	2 n	1 n
David	2 n	1 n(mut.)	4 a
Rufo	3 a	3 a	2 a
Teraponte e comp.	4 a	4 a	3 a
dedicazione di S. Teodoro	5 a	om.	5 a
27 Cirillo	1 n	om.	1 n
Sansone	2 n	1 n	2 a
28 Carpo e comp.	1 n	om.	1 n
invenzione delle reliquie di Ciro			
e Giovanni	2 n	1 n	2 a
Paolo	3 a	2 a	om.
Agatodoro-Agatonica <sup>(58)</sup>	om.	3 a	om.
29 Pietro-Paolo	1 n	1 n	1 n
30 Apostoli-Discepoli <sup>(59)</sup>	1 n	1 n	1 a

## LUGLIO

1 Cosma-Damiano	1 n	1 n	1 n
Pietro	2 n	2 n	om.
2 tunica di Maria Deipara	1 n	1 n	1 n
Quinto	2	2 n	2 n
Giovenale	3 n	3 n	om.
3 Giacinto di Cesarea	1 n	1 n	om.
Anatolio	? <sup>(60)</sup> n	2 n(mut.)	2 n

<sup>(58)</sup> Agatodoro e Agatonica sono compagni di martirio di Carpo.

<sup>(59)</sup> Discepoli om. H.

<sup>(60)</sup> Purtroppo all'interno della sezione dei *Synaxaria selecta* del 3 luglio, per un errore di stampa, nell'elenco delle commemorazioni di D è stata omessa quella relativa ad Anatolio (*Syn. Eccl. Cp.*, col. 793<sup>vr</sup>), mentre le varianti della notizia per lo stesso santo contenuta nel ms. parigino sono regolarmente registrate in apparato (*ibidem*, col. 796<sup>13-15</sup>). Mi è pertanto impossibile indicare il numero d'ordine di questa e della successiva commemorazione, tanto più che non vi è accordo tra G ed H.

	D	G	H
Marco-Mociano	? <sup>(61)</sup> n	[om.]	1 n
Teodoto e comp.	4 a	[om.]	3 a
4 Andrea	1 n	[1 n]	om.
Teodoro	2 n	[2 n]	2 n
Teodoto-Donato	3 a	[om.]	3 a
Marco-Andrea	4 a	[om.]	4 a
Pistis e comp.	5	[om.]	5 a
Giacinto di Cesarea	om.	[om.]	1 n
5 Lampado	1 n	1 n(mut.)	om.
Marta	2 n	2 n	1 n
Agnese	3 n	3 n	2 n
Basilio e comp.	4 a	4 a	3 a
dedicazione di S. Giuliano	5 a	5 a	4 a
6 Sisoe	1 n	1 n	om.
Lucia e comp.	2 n	2 n	1 n
Asteio	3 n	om.	2 n
Archippo-Filemone	4 a	om.	3 a
Apollonio e comp.	5 a	om.	4 a
7 Tommaso	1 n	1 n	om.
Isauro e comp.	2 n	2 n	1 n
Pellegrino e comp.	3 n	om.	2 n
Eustazio e comp.	4 a	om.	3 a
8 Procopio	1 n	1 n	1 n
Abdas-Saba	—	om.	2 a
9 Pancrazio	—	1 n	om.
Patermuzio e comp.	—	2 n	4 n
Cirillo	—	3 n	3 n
dedicazione di S. Maria Deipara	—	om.	1 a
Oreste	—	om.	2 n
10 45 mm. di Nicopoli	1 n(mut.)	1 n	1 n
Bianore-Silvano	2 n	om.	2 n
Apollonio	3 n	2 n	3 n
10.000 mm. di Scete	4 n	3 n	4 n
Giovanni	5 a	4 a	5 a
11 Eufemia- Decreto sulla fede dei Padri del concilio calcedonese <sup>(62)</sup>	1 n	1 n	1 a

<sup>(61)</sup> Vedi nota precedente.

<sup>(62)</sup> Inverte H.



	D	G	H
Marciano	2 n	om.	2 n
Cindeo	3 n	2 n	3 n
12 Proclo-Ilario	1 n	2 n	1 n
Golinduch	2 n	1 n	2 n
Andrea-Probo	3 a	om.	3 a
Veronica	4 a	om.	4 a
13 Aquila	1 n	1 n	om.
Serapione	2 n	2 n	1 n
Mirope	3 n	3 n	2 n
Andrea e comp.	4 a	om.	3 a
Mamante	5 a	om.	4 a
14 Giuseppe di Tessalonica	1 n	1 n	om.
Giusto	2 n	2 n	1 n
Onesimo	3 n	om.	2 n
Epifanio	4 a	om.	3 a
Aquila-Ilario	5 a	om.	om.
15 Quirico-Giulitta	1 n	1 n	1 n
Abudimo	2 n	om.	2 n
Giustiniano	3 a	om.	4 a
Giuseppe di Tessalonica	om.	om.	3 a
16 Onesiforo-Porfirio	1 n	1 n	om.
Antioco	2 n	2 n	1 n
Paolo e comp.	3 n	om.	2 n
IV concilio ecumenico	4 n	3 n	3 n
Atenogene <sup>(61)</sup>	om.	4 n	om.
17 Atenogene	1 n	om. <sup>(64)</sup>	1 n
Marina	2 n	1 n <sup>(65)</sup>	2 n
Sperato-Veronica	3	om.	3 a
Emiliano <sup>(66)</sup>	om.	2 n	om.
18 Emiliano	1 n	om. <sup>(67)</sup>	1 n
Giacinto	2 n	1 n <sup>(68)</sup>	2 n
Teodosia	3 n	2 n <sup>(69)</sup>	om.

(<sup>61</sup>) Om. SM.

(<sup>64</sup>) 1 n SM.

(<sup>65</sup>) 2 n SM.

(<sup>66</sup>) Om. SM.

(<sup>67</sup>) 1 n SM.

(<sup>68</sup>) 2 n SM.

(<sup>69</sup>) 3 n SM.

	D	G	H
Marcello e comp.	4 a	om.	3 a
dedicazione S. Maria Deipara	5 a	om.	4 a
Stefano	6 a	om.	5 a
Dio	1 n	1 n	1 n
Macrina	2 n	2 n	2 n
Gregorio	3 a	3 a <sup>(70)</sup>	3 a
Elia	1 n	1 n	1 n
Ezechiele profeta	2 n	om.	2 n
Giorgio-Teodoro	3 a	om.	3 a
Eleuterio	4 a	om.	4 a
Mosè e comp.	om.	2 a	om.
Simeone-Giovanni <sup>(71)</sup>	1 n	1 n	1 n
Acacio	2 a	3 a	2 a
Giusto-Matteo	3 a	4 a <sup>(72)</sup>	3 a
Trofimo e comp.	4 a	4 a <sup>(73)</sup>	3 a
Maria Deipara	5 a	5 a	5 a
Ezechiele profeta	om.	2 n	om.
Maria	1 n	1 n	1 n
Foca	2 n	2 n	2 n
Giovanni	1 a	om.	1 a
Apollinare-Vitale	2 a	om.	2 a
Apollonio	3 a	om.	3 a
Eugenio	4 a	om.	4 a
Trofimo e comp.	5 n	1 n	om.
nm. di Bulgaria	6 n	2 n	om.
Anna	7 n	3 n	om.
Meneo-Capitone	1 a	om.	1 a
Cristina	2 n	1 n	2 n
Anna	1 n	1 n	om.
Euprassia	2 n	2 n	1 n
Olimpia	3 n	3 n	2 n
V concilio ecumenico	4 a	4 a	3 a
Ermogene	5	5 a	4 a
Maria Deipara	6 a	6 a	5 a

<sup>(70)</sup> Om. SM.

<sup>(71)</sup> Simeone-Paolo G.

<sup>(72)</sup> In G sono commemorati con il medesimo annuncio Giusto Trofimo teo e comp.

<sup>(73)</sup> Vedi nota precedente.

	D	G	H
26 dedicazione di S. Michele	1 a	om.	1 a
Simeone	2 a	om.	2 a
Ermolao e comp.	3 n	1 n	3 n
Giovanni	4	2 a	om.
Maurizio	5 a	3 a	om.
Appione-Gerusalemme	6 a	4 a	om.
Ignazio	7 a	om.	4 a
mm. di Bulgaria	om.	om.	5 n
27 Pantaleemone	1 n	1 n	1 n
Antusa	2 n	2 n	om.
28 Maria Deipara	1 a	om.	1 a
Eustazio	2 n	1 n	2 n
Acacio	3 n	om.	3 n
Quinziano e comp.	4 a	om.	4 a
29 Callinico	1 n	1 n	1 n
Teodota e comp.	2 n	2 n	2 n
Pelagia	3	om.	3 a
Dedicazione di S. Maria Deipara πλησίον τῶν Προμουντοῦ <sup>(74)</sup>	4 a	om.	4 a
30 Giovanni	1 n	1 n	1 n
festa della Croce	2 n	2 n	om.
Mamante-Basilisco	3 a	om.	2 a
Beniamino e comp.	4 a	om.	3 a
Costantino	5 a	om.	4 a
Teodosio	6 a	om.	5 a
31 Dedicazione di S. Maria Deipara ἐν Βλαχέρναις	1 a	om.	1 a
Giulitta	2 n	1 n	om.
Eudocimo	3 n	2 n	om.

## AGOSTO

1 Eleazaro e comp.	1 n	1 n	1 n
Pistus e comp.	2 n	om.	2 n
Leonzio e comp.	3 n	2 n	om.
Polieucto e comp.	4 a	om.	3 a
Mene-Meneo	5 a	om.	4 a
immersione della Croce	—	om.	5 a

(74) πλησίον τῶν Προμούντων Η



	<b>Π</b>	<b>G</b>	<b>H</b>
Stefano e comp.	1 n(mut.)	[om.]	1 n
invenzione delle reliquie di Massimo e comp.	2 n	[2 n]	2 n
dedicazione di S. Giovanni	3 a	[3 a]	3 a
Foca	4 a	[4 a]	4 a
7 fanciulli di Efeso	5 a	[5] a (mut.)	5 a
Giustiniano	6 a	[6] a	6 a
traslazione di Stefano protomartire	—	1 n(mut.)	7 a
 Dalmato e comp.	 1 n	 1 n	 1 n
Eleuterio	1 n	1 n	om.
dedicazione di S. Procopio	2 a	om.	1 a
Tutael	3 a	om.	2 <sup>a</sup> a
Ia e comp. <sup>(75)</sup>	4 n	2 n	2 <sup>b</sup> a
Maria	5 a	3 a	3 a
Eudocia	6 a	4 a	om.
 Eusignio	 1 n	 1 n	 1 n
Trasfigurazione	1 n	1 n	1 a
aiuto divino contro i nemici <sup>(76)</sup>	om.	2 n	om.
 aiuto divino contro i nemici	 1 n	 om. <sup>(77)</sup>	 4 n
Domezio	2 n	1 n <sup>(78)</sup>	1 n
Pulcheria-Irene	3 a	om.	2 a
Sozonte	4 a	om.	3 a
 Emiliano	 1 n	 1 n	 om.
Mirone di Creta	2 n	2 n	om.
Marino	3 n	om.	1 n
Eleuterio e comp.	4 a	3 a	2 a
dedicazione dei SS. Pietro e Paolo e di S. Giovanni	5 a	om.	3 a
eclissi	6 n	4 n	4 n
 Mattia	 1 n	 1 n	 1 n
Giuliano e comp.	2 n	2 n	om.
Antonino	3 n	om.	3 n
Costantino	4 a	om.	4 a
Mirone di Creta	om.	om.	2 n

<sup>(75)</sup> Ia senza comp. e insieme a Tutael in H.

<sup>(76)</sup> Om. SM.

<sup>(77)</sup> 1 n SM.

<sup>(78)</sup> 2 n SM.

	D	G	H
10 Lorenzo e comp. Andrea stratelata	1 n 2 a	1 n om.	1 n 2 a
11 Euplo Neofito e comp.	1 n 2 a	1 n om. <sup>(79)</sup>	2 a 1 a
12 Fozio-Aniceto <sup>(80)</sup>	1 n	1 n(mut.)	1 n
13 Massimo <sup>(81)</sup> Panfilo-Capitone Sergio-Stefano Eudocia	1 n 2 a 3 a 4 a	[1 n] [2 a] [3 a] [4 a]	1 n(mut.) [2 a] [3 a] [4 a]
14 Marcello e comp. Michea Ursicino Lucio	1 n 2 n 3 n 4 a	[2] n [1 n] om. om.	[1 n] [2 n] [3] n(mut.) [4] a
15 Dormizione di Maria Deipara	1 n	1 n	1 n
16 vittoria sui Saraceni terremoto traslazione del Mandylion Diomede Mirone Tirso e comp. Eglone	1 n 2 n 3 n 4 n 5 n 6 a 7 a	1 n 2 n 3 n 4 n 5 n 6 a 7 a <sup>(82)</sup>	1 n 2 n om. 3 n 4 n 5 a 6 a
17 Paolo e comp. Stratone e comp. Maria Deipara	1 n 2 n 3 a	1 n(mut.) [2 n] [om.]	1 n 2 n 3 a
18 Lauro-Floro Ermete e comp. Giuliana Giovanni-Giorgio	1 n 2 n 3 a 4 a	[1 n] [2 n] [om.] [3 a]	1 n 2 n 3 a 4 a
19 Andrea e comp. Timoteo e comp. Massimo-Diomede	1 n 2 n 3 a	[1 n] [2 n] [om.]	1 n 2 n 3 a
20 Samuele Taddeo	1 n 2 n	1 n(mut.) 2 n	1 n 4 a

---

<sup>(79)</sup> 2 a SM.

<sup>(80)</sup> Aniceto-Fozio H.

<sup>(81)</sup> traslazione di Massimo SM.

<sup>(82)</sup> Om. SM.

	D	G	H
<b>Teocleta</b>	3 n	3 n	om.
<b>37 mm. di Tracia</b>	4 n	4 n(mut.)	om.
<b>Paolo</b>	5 a	[om.]	2 a
<b>Fotina</b>	6 a	[om.]	3 a
<b>21 Bassa e comp.</b>	1 n	[1 n]	1 n
<b>Lucio</b>	2 n	[om.]	2 n
<b>22 Agatonico e comp.</b>	1 n	[1 n]	1 n
<b>Ireneo di Sirmio</b>	2 n	[om.]	2 n
<b>Antusa e comp.</b>	3 n	[2 n]	3 n
<b>Ariadne</b>	4 a	[3 a]	4 a
<b>Ireneo e comp.</b>	om.	[4 n]	om.
<b>23 Eustazio</b>	1 n	[om.]	1 n
<b>Melezio</b>	2	[om.]	2 n
<b>Callinico</b>	3 n	[1 n]	3 n
<b>Ireneo e comp. <sup>(8)</sup></b>	4 n	[om.]	om.
<b>Ireneo di Sirmio</b>	om.	[2 n]	om.
<b>Ireneo di Lione</b>	om.	[3 n]	om.
<b>24 Taziano</b>	1 n	[2 n]	1 n
<b>Severo e comp.</b>	2 n	[om.]	2 n
<b>Eutiche</b>	3	[1 n]	om.
<b>Giorgio</b>	4 n	[3 n]	3 n
<b>25 Tito</b>	1 n(mut.)	1 n(mut.)	1 n
<b>Gennadio-Giovanni</b>	—	2 a	2 <sup>a</sup> a
<b>Epifanio-Mena</b>	—	3 n	2 <sup>h</sup> n
<b>26 Adriano e comp.</b>	—	1 n	1 n
<b>Adriano-Domezio</b>	—	2 n	2 n
<b>27 Pemen</b>	1 n(mut.)	1 n	3 a
<b>Libero</b>	—	2 n	1 n
<b>Osio</b>	—	om.	2 n
<b>28 Mosè</b>	1 n(mut.)	1 n	6 a
<b>33 mm. di Nicomedia</b>	—	om.	1 a
<b>Antusa</b>	—	om.	2 a
<b>Pietro-Paolo</b>	—	om.	3 a
<b>Lorenzo e comp.</b>	—	om.	4 a
<b>Maria Deipara</b>	—	om.	5 a
<b>29 decollazione di Giovanni il Precursore</b>	—	1 n	1 n
<b>Felice e comp. <sup>(9)</sup></b>	—	2 n	—

<sup>(8)</sup> Irenarco e comp. D.<sup>(9)</sup> Om. SM.



	D	G	H
30 Felice e comp.	—	om. <sup>(85)</sup>	—
Filonide e comp.	—	1 n <sup>(86)</sup>	—
Alessandro e comp.	—	2 a <sup>(87)</sup>	—
31 cintura di Maria Deipara	1 n(mut.)	1 n	—

Volendo rimanere nei termini stabiliti al presente studio, mi limiterò, per ora, all'analisi dei rapporti esistenti tra D ed H, soffermandomi, in particolare, sulle divergenze, sia strutturali che di recensione, tra i due codici, per vedere se esse possano, in qualche modo, mettere in discussione l'ipotesi, da me avanzata all'inizio, secondo la quale il codice D deriverebbe, in parte, da un Sinassario appartenente alla classe H\*.

Le differenze di struttura più ragguardevoli tra D e H possono essere raggruppate in tre categorie costituite la prima dalle commemorazioni di H spostate in D in altro giorno; la seconda dalle commemorazioni di H omesse in D e la terza dalle commemorazioni di D omesse in H ed assenti anche in G (+ SM). A loro volta le divergenze nella recensione possono essere raccolte in altre due categorie, costituite la prima dalla presenza, in H, di un annuncio breve in corrispondenza di una notizia estesa di D, la seconda dalla difformità tra notizie e annunci che nei due codici commemorano lo stesso santo <sup>(88)</sup>. Ciascuna di queste categorie sarà qui di seguito brevemente studiata in un apposito paragrafo.

## DIVERGENZE NELLA STRUTTURA TRA D ED H

### a) COMMEMORAZIONI DI H SPOSTATE IN D IN UN ALTRO GIORNO

6 MARZO : Conone il giardiniere	: il 5 MARZO in D
Conone l'Isaurico	: il 5 MARZO in D

<sup>(85)</sup> 1 n SM.

<sup>(86)</sup> 2 n SM.

<sup>(87)</sup> 3 a SM.

<sup>(88)</sup> Avverto che lo studio delle divergenze nella recensione tra H e D è di necessità solo parziale, essendo basato non sull'esame diretto del ms. parigino, bensì sui dati ricavabili dallo spoglio del codice effettuato dal P. Delehay: cf. nota 23.

10 MARZO	: Sofronio, patriarca di Gerusalemme	: l'11 MARZO in D
28 MARZO	: Matrona, martire a Tessalonica	: il 27 MARZO in D
30 MARZO	: Marco, vescovo di Aretusa e compagni	: il 29 MARZO in D
25 APRILE	: Saba Stratelata	: il 24 APRILE in D
27 APRILE	: Giasone, martire a Corfù	: il 28 APRILE <sup>(99)</sup> in D
12 MAGGIO	: Gliceria, martire ad Eraclea	: il 13 MAGGIO in D
14 MAGGIO	: Pacomio-Teodoro di Tabennesi	: il 15 MAGGIO in D
23 MAGGIO	: Simeone Taumastorita, stilita	: il 24 MAGGIO in D
16 GIUGNO	: Amos, profeta	: il 15 GIUGNO in D
4 LUGLIO	: Giacinto di Cesarea, cubiculario	: il 3 LUGLIO in D
15 LUGLIO	: Giuseppe Studita, arcivescovo di Tessalonica	: il 14 LUGLIO in D
26 LUGLIO	: Martiri in Bulgaria sotto l'imp. Teofilo	: il 23 LUGLIO in D
9 AGOSTO	: Mirone, vescovo di Creta e taumaturgo	: l'8 AGOSTO in D

Dal momento che tutti questi spostamenti trovano perfetta corrispondenza <sup>(90)</sup> in G o in SM, evidentemente in tali casi il copista del codice D ha dato la preferenza a G<sup>a</sup> rispetto ad H<sup>a</sup> (ammesso che H sia, in tutti questi casi, un fedele testimone della classe H<sup>\*</sup>), curando di non ripetere in giorni vicini la stessa commemorazione che nelle sue fonti trovava collocata in giorni diversi <sup>(91)</sup>.

---

<sup>(90)</sup> Insieme a Sosipatro.

<sup>(90)</sup> Corrispondenza che si estende talvolta anche alla recensione: infatti in alcuni di questi casi ad un annuncio di H corrisponde una notizia estesa in D (cf. sotto, p. 172).

<sup>(91)</sup> Per G<sup>a</sup> e H<sup>a</sup> cf. sopra, p. 144. Meno frequentemente D sposta delle commemorazioni di G in un altro giorno in accordo con H. Ciò si verifica il 25 maggio per Teraponte di Cipro (in G il 27 dello stesso mese); il 5 giugno per Doroteo di Tiro (in G il giorno seguente); il 17 luglio per Atenogene (in G il giorno precedente, ma in SM lo stesso giorno 17); il 18 luglio per Emiliano (in G il giorno prima, ma in SM il 18); il 20 luglio per il profeta Ezechiele (in G il giorno precedente); il 7 agosto per la commemorazione dell'aiuto divino contro i nemici (ricorrente in G il giorno precedente ma in SM lo stesso 6 agosto); il 22 agosto, infine, per Ireneo di Sirmio (in G il giorno seguente).

## b) COMMEMORAZIONI DI H OMESSE IN D

- 2 MARZO : Porfirio, vescovo di Gaza  
 Andronico-Atanasia, confessori in Egitto
- 24 MARZO : Vigilia dell'Annunciazione
- 29 MARZO : Giona-Barachesio, martiri in Persia  
 Giovanni II, patriarca di Gerusalemme
- 27 APRILE : Dedicazione di S. Irene
- 29 APRILE : Quinziano-Attico, martiri
- 4 MAGGIO : Afrodisio e comp., martiri a Scitopoli
- 15 MAGGIO : Maria Deipara ἐν τῷ Περιτειχίσματι  
 Pietro e comp., martiri ad Atene
- 19 MAGGIO : Colluto, martire in Egitto
- 11 GIUGNO : Michele arcangelo ἐν τοῖς Ἀδδᾶ.

La prima di queste omissioni potrebbe non essere realmente tale, ma semplicemente frutto di uno spostamento della commemorazione del vescovo di Gaza ad un giorno diverso rispetto ad H. Il Sinassario G, infatti, commemora tale santo, *primo loco*, con una notizia estesa, il 26 di febbraio<sup>(92)</sup>.

Per quanto riguarda le altre omissioni si deve innanzitutto notare che sono tutte comuni a G. Il copista del codice D potrebbe essere incorso in alcune di esse per disattenzione<sup>(93)</sup>, oppure volontariamente, forte dell'appoggio di G, per sfoltire dei giorni eccessivamente affollati di commemorazioni e di notizie estese<sup>(94)</sup>; in altri casi probabilmente l'omissione risaliva al modello H<sup>a</sup> usato da D<sup>(95)</sup>. Per completezza segnalo un'ultima omissione di D rispetto ad H non registrata tra le precedenti (e nemmeno nella tabella) perché di diversa natura. Si

(92) La commemorazione di Porfirio si sarebbe dunque trovata nella prima parte del Sinassario D: cf. nota 22.

(93) Una prova esplicita del fatto che talvolta, nel processo di fusione delle due fonti, il copista del ms. D dimenticò di trascrivere qualche cosa, la si ha il 23 agosto quando, dopo aver scritto le commemorazioni del giorno, aggiunge in ultimo la notizia per Irenarco e comp. (commemorati in G in ultima posizione il giorno precedente) annotando in coda: αὕτη ἡ διήγησις εἰς τὴν εἰκοστὴν δευτέραν τελεῖται τοῦ αὐτοῦ μηνός· ἐπελαθόμεθα γὰρ τοῦ γράψαι αὐτὴν ἐκεῖ (Syn. Eccl. Cp., col. 917<sup>41-42</sup>).

(94) Può essere ad esempio il caso del 4 e del 15 maggio.

(95) Sarei incline a considerare questa la causa delle omissioni delle notizie estese, più difficilmente imputabili alla disattenzione.



tratta dell'annuncio della memoria del concilio antimonofisita del 536 (contro Severo) da celebrarsi la domenica seguente il 16 luglio: tale commemorazione è stata evidentemente omessa in D in quanto si trovava all'interno di una lunga sezione tipiconale<sup>(96)</sup> e, dal momento che, come è noto, il Tipico-Sinassario D non segue il rito della cattedrale ma quello monastico d'origine palestinese, è caduta insieme alla sezione che la conteneva<sup>(97)</sup>.

c) COMMEMORAZIONI DI D OMESSE IN H E IN G (+SM)

- 4 APRILE : Platone, egumeno in Bitinia  
 27 MAGGIO : Teraponte, vescovo di Sardi  
 15 GIUGNO : Maria Deipara ἐν τοῖς Μαρινακίου  
 20 GIUGNO : Giuseppe, anacoreta in Egitto  
 14 LUGLIO : Aquila-Ilario, apostoli

Per giustificare queste aggiunte di D rispetto a H e a G si può fare l'ipotesi che nelle fonti utilizzate dal sinassarista D tali commemorazioni fossero presenti, contrariamente a quanto accade in G e in H. In effetti un controllo effettuato su Hs mi ha permesso di accertare la presenza, in tale codice, delle commemorazioni per Maria Deipara<sup>(98)</sup>, per Giuseppe<sup>(99)</sup> e per gli apostoli Aquila e Ilario<sup>(100)</sup>. Invece la commemorazione del vescovo di Sardi, omessa anche in Hs, doveva trovarsi nella fonte G<sup>a</sup>, dal momento che è testimoniata nello stesso giorno 27

(96) Cf. MATBOS, *Le Typicon* cit., I, pp. 340-344.

(97) Cf. *ibidem*, p. VIII. Da notare che, come aggiunge il Mateos nel luogo citato, in certi giorni viene aggiunta in D «à l'acoulouthie monastique celle de la cathédrale» e in tali casi il testo di D ricalca quello di H: è questo un altro elemento che conferma il rapporto tra D e la classe H\*.

(98) Nel f. 234<sup>v</sup>, dopo la commemorazione di Bonifacio, si legge: καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ σύναξις τῆς παναγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου πέραν ἐν τοῖς Μαρινακίου. Si noti la corrispondenza nella recensione con il ms. D (nel quale è solamente omesso il καὶ iniziale e si trova la variante Μαρινακίου: cf. *Syn. Eccl. Cp.*, col. 752<sup>4</sup>), mentre il testo del codice Sirmondiano (*Syn. Eccl. Cp.*, col. 752<sup>10</sup>) è leggermente diverso.

(99) Tale commemorazione è al f. 238<sup>v</sup>, dopo quella di Asincrito: καὶ μνήμη τοῦ ὁσίου Ἰωσήφ τοῦ ἀναχωρητοῦ. In questo caso la corrispondenza nella recensione è perfetta: cf. *Syn. Eccl. Cp.*, col. 757<sup>47</sup>.

(100) Dopo la commemorazione di Epifanio, f. 266<sup>v</sup>: καὶ ἀθλησις τῶν ἁγίων μαρτύρων Ἀκύλα καὶ Ἠλαρίου.

maggio in vari codici appartenenti alla classe D\*<sup>(101)</sup>. Più difficile è invece spiegare l'origine dell'aggiunta della commemorazione dell'egumeno Platone, zio del famoso Teodoro Studita, in quanto la sua commemorazione non si trova né in Hs né nella classe D\*. Tra i Sinassari attualmente conosciuti D è il più antico in cui appaia la memoria di Platone, memoria che, del resto, si ritrova altrimenti solo nei Sinassari appartenenti alla cosiddetta classe M\*<sup>(102)</sup>. Ma in tali codici M\* la commemorazione di Platone è costituita da un semplice annuncio generico<sup>(103)</sup> seguito dal distico giambico di Cristoforo Mitileneo<sup>(104)</sup>, e anche in questo caso, come in molti altri, Cristoforo sembra essere stato il responsabile dell'arricchimento della redazione più tardiva del Sinassario di Costantinopoli con commemorazioni che prima gli erano ignote<sup>(105)</sup>. Quindi D, allo stato attuale delle conoscenze, può essere a ragione considerato l'unico Sinassario che tramandi direttamente la memoria dell'egumeno Platone. È forse questo un indizio utile per stabilire la provenienza del codice? Sicuramente esso fu scritto in un monastero di Costantinopoli: ciò è provato dalla cura con cui vi sono

(101) Cf. *Syn. Eccl. Cp.*, col. 712<sup>34-37</sup>.

(102) Sulla classe M\*, costituita, come è noto, da quei Sinassari nei quali le commemorazioni sono precedute dagli epigrammi in metro classico composti dal poeta bizantino vissuto nell'XI secolo Cristoforo Mitileneo, cf. *Syn. Eccl. Cp.*, coll. XXXVIII-XLVI, LII e LVI, con l'integrazione dei seguenti lavori in riferimento al semestre estivo: F. HALKIN, *Le synaxaire grec de Chifflet retrouvé a Troyes (manuscrit 1204)*, in *Anal. Boll.* 65 (1947), pp. 61-70 (ristampa in IDEM, *Études d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine*, London 1973, XXII); IDEM, *Distiques et notices propres au Synaxaire de Chifflet*, in *Anal. Boll.* 66 (1948), pp. 5-32 (ristampa in HALKIN, *Études cit.*, XXIII); IDEM, *Le synaxaire grec de Christ Church à Oxford*, ibidem, pp. 59-90 (ristampa in HALKIN, *Études cit.*, XXI); IDEM, *Un nouveau synaxaire byzantin: le ms. Gr. lit. d. 6 de la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford*, in *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 10 (1950) (= *Mélanges Henri Grégoire*, II), pp. 307-328 (ristampa in HALKIN, *Recherches et documents cit.*, pp. 14-35).

(103) Cf., ad esempio, quello del codice Mc in *Syn. Eccl. Cp.*, col. 585<sup>34-37</sup>.

(104) Ricavo questa informazione dalla tabella redatta da HALKIN, in *Un nouveau synaxaire cit.*, p. 315. È possibile leggere tale distico in S. EUSTRATIADIS, *Ἀγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας* [Αθήναι 1960], p. 395; per le altre edizioni cf. H. FOLLIERI, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae*, V, 2, Città del Vaticano 1966, p. 285.

(105) Cf. su tale argomento E. FOLLIERI, *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, Bruxelles 1980 (= *Subsidia hagiographica* 63), I, pp. 218-222.



riportate le indicazioni topografiche relative alla capitale<sup>(106)</sup>, e dal rito d'origine palestinese, seguito nella sezione tipiconale del ms. <sup>(107)</sup>, che divenne caratteristico dell'ambiente monastico costantinopolitano subito dopo la vittoria degli iconoduli sugli iconoclasti<sup>(108)</sup>. Ora si sa che nel monastero di Studio, dove erano deposte le reliquie di Platone († 814), veniva annualmente celebrata la sua commemorazione<sup>(109)</sup>. Dunque la presenza, nel codice parigino D, dell'annuncio della festa di Platone sembrerebbe collegare col monastero costantinopolitano di Studio la recensione del Sinassario in esso attestata<sup>(110)</sup>.

---

<sup>(106)</sup> Cf. MATEOS, *Le Typicon* cit., I, p. VIII.

<sup>(107)</sup> Vedi sopra p. 169 e nota 97.

<sup>(108)</sup> Cf. MATEOS, *Le Typicon* cit., I, p. XII.

<sup>(109)</sup> Cf. le catechesi XXXIII e LXIX nella *Μικρά κατήχησις* di Teodoro Studita, rispettivamente BHG 1553c e 1553b.

<sup>(110)</sup> Un'altra traccia della pertinenza del Sinassario D con l'ambiente studita si può forse individuare nel particolare rilievo dato alla commemorazione del monaco Arsenio, per il quale nel codice parigino sono riportate due notizie: cf. sopra, p. 144 e nota 25. Ora la seconda di esse (*Syn. Eccl. Cp.*, coll. 664<sup>39</sup>-665<sup>47</sup>) è affine a quella che si legge in G (devo questo, come gli altri controlli effettuati sul codice ambrosiano, alla disponibilità di don Cesare Pasini, dottore della Biblioteca Ambrosiana, che ha esaudito tutti i miei *desiderata* concernenti tale codice), e non presenta grosse differenze rispetto alla notizia offerta dal codice Sirmondiano (*Syn. Eccl. Cp.*, coll. 665<sup>21</sup>-666<sup>19</sup>). La prima notizia di D (*Syn. Eccl. Cp.*, col. 664<sup>47-39</sup>), invece, contiene degli elementi originali rispetto alle notizie di G e di S: la descrizione fisica dell'anacoreta e la cronotassi della sua vita. La fonte di questi elementi deve essere individuata in un *apophthegma* attribuito al monaco Daniele, discepolo di Arsenio (BHG 169d). Ora, tale *apophthegma* è stato ripreso, nella *Πανηγυρική βίβλος* di Teodoro Studita, nell'elogio funebre in onore di Arsenio, BHG 169 (cf. J. P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 99, Parisiis 1860, coll. 876c-878b), e non è escluso che proprio quest'opera di Teodoro sia stata la vera fonte della prima notizia per Arsenio che si legge in D. Dall'elogio funebre di Teodoro, inoltre, traspare la sua grande venerazione per tale anacoreta (si noti che gli unici altri due elogi funebri della *Πανηγυρική βίβλος* sono indirizzati a parenti stretti di Teodoro, che grande importanza ebbero per la sua formazione, il primo allo zio Platone, BHG 1553, e il secondo alla madre Teoctista, BHG 2422). È quindi lecito ipotizzare che tale venerazione per Arsenio, su influsso di Teodoro, fosse comune a tutto l'ambiente studita, ed essa potrebbe essere la causa dell'importanza data in D al monaco Arsenio. Quanto alla possibile diretta provenienza dal monastero di Studio del codice *Par. gr.* 1587, essa non si può stabilire senza l'autopsia del manoscritto, accertamento che mi riprometto di effettuare in futuro.



## DIVERGENZE NELLA RECENSIONE TRA D ED H

### a) H ANNUNCIO, D NOTIZIA

#### 1) NELLO STESSO GIORNO

- 8 MARZO : Teofilatto, vescovo di Nicomedia
- 13 MARZO : Traslazione di Niceforo, patriarca di Costantinopoli
- 18 MARZO : Cirillo di Gerusalemme
- 29 APRILE : Nove martiri di Cizico
- 16 MAGGIO : Giorgio, vescovo di Mitilene
- 23 MAGGIO : Michele, vescovo di Sinnada
- 17 GIUGNO : Ipazio, egumeno del monastero di Rufiniane
- 19 GIUGNO : Giuda Taddeo, apostolo
- 24 GIUGNO : Nascita di Giovanni il Precursore
- 26 GIUGNO : David di Tessalonica
- 27 GIUGNO : Sansone l'ospedaliere
- 28 GIUGNO : Invenzione delle reliquie dei ss. Ciro e Giovanni
- 30 GIUGNO : Apostoli e Discepoli
- 11 LUGLIO : Eufemia-Decreto sulla fede dei padri del concilio calcedonense
- 4 AGOSTO : Ia, martire in Persia
- 6 AGOSTO : Trasfigurazione di Cristo
- 11 AGOSTO : Euplo, martire di Catania
- 20 AGOSTO : Taddeo, apostolo
- 21 AGOSTO : Pemen, anacoreta di Scete
- 28 AGOSTO : Mosè l'Etiopico

#### 2) IN GIORNI DIVERSI

- 10/11 MARZO : Sofronio, patriarca di Gerusalemme
- 27/28 APRILE : Giasone (e Sosipatro), martiri a Corfù
- 14/15 MAGGIO : Teodoro di Tabennesi
- 14/15 LUGLIO : Giuseppe Studita, arcivescovo di Tessalonica.

Poiché in tutti questi casi anche in G (o in SM) si trova una notizia, vale lo stesso discorso fatto a p. 167 per gli spostamenti di commemorazioni in un giorno diverso rispetto ad H operati dal sinassarista D in

accordo con G<sup>a</sup>. La conferma viene dal confronto tra le notizie in questione presenti nei mss. D e G: un sondaggio<sup>(111)</sup> ha dimostrato la grande affinità di recensione esistente in quasi tutti questi casi tra i due codici.

#### b) DIFFORMITÀ TRA H E D

2 MAGGIO	: notizia per Atanasio, patriarca di Alessandria
8 GIUGNO	: seconda notizia per lo stratelata Teodoro, martire ad Euchaïta
29 GIUGNO	: notizia per gli apostoli Pietro e Paolo
16 LUGLIO	: notizia per Antioco, martire in Galazia
23/26 LUGLIO	: notizia per i martiri in Bulgaria sotto l'imp. Teofilo
2 AGOSTO	: annuncio per i sette fanciulli di Efeso
3 AGOSTO	: notizia per Dalmato e compagni, martiri
7 AGOSTO	: notizia commemorante l'aiuto divino contro i nemici
15 AGOSTO	: notizia per la Dormizione di Maria Deipara
16 AGOSTO	: notizia commemorante la vittoria sui Saraceni
20 AGOSTO	: notizia per il profeta Samuele
23 AGOSTO	: notizia per Eustazio, patriarca di Antiochia.

Anche in tali casi il raffronto tra D e G, quando possibile, ha rilevato l'affinità di recensione tra essi esistente, affinità che spiega la discordanza che si osserva in questi casi tra D e H.

Un caso a sé è invece costituito dall'aggiunta rispetto a H e a Hs che si legge in D in coda alla brevissima notizia che commemora il 9 maggio i martiri Epimaco e Gordiano, aggiunta relativa alla traslazione delle reliquie di s. Epimaco a Costantinopoli. Così si conclude la notizia di D: τὸ δὲ λείψανον τοῦ ἁγίου Ἐπιμάχου ὁ φιλόχριστος βασιλεὺς Κωνσταντῖνος ἐν Κωνσταντινουπόλει εἰσαγαγὼν μετὰ τιμῆς ἐν τῷ αὐτοῦ παλατίῳ κατέθηκεν. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σύναξις ἐν τῷ μαρτυρείῳ τοῦ ἁγίου Στρατονίκου<sup>(112)</sup>.

Tralasciando la *vexata quaestio* costituita dall'identificazione del martire in questione e dai suoi rapporti con Gordiano<sup>(113)</sup>, si deve notare che con tutta probabilità in questo caso il codice D pare aver

<sup>(111)</sup> Per me effettuato da don C. Pasini: cf. nota 110.

<sup>(112)</sup> *Syn. Eccl. Cp.*, coll. 665<sup>ve</sup>-668<sup>so</sup>.

<sup>(113)</sup> Su di essa cf. quanto scritto dal bollandista R. DE BUCK in *Acta Sanctorum Octobris*, XIII, Parisiis 1883, pp. 709-710.

tramandato più fedelmente di H e di Hs l'antica recensione del Sinassario dei tempi di Costantino Porfirogenito. Infatti la fonte da cui D trasse questa aggiunta sembra essere costituita proprio da quel codice H<sup>a</sup> che si è già più volte detto appartenere alla classe H\*. Gli elementi che portano a tale conclusione sono i seguenti: innanzitutto la mancanza in G e in SM della commemorazione dei due martiri, omissione che automaticamente esclude la fonte G<sup>a</sup>. In secondo luogo, l'osservazione che l'indicazione topografica del luogo in cui si doveva celebrare la sinassi, indicazione che in D segue senza soluzione di continuità l'aggiunta sopra citata, è la stessa che si legge in H al termine della notizia <sup>(114)</sup>, mentre è omessa in altre edizioni del Sinassario di Costantinopoli <sup>(115)</sup>, e sembra quindi strattamente legata all'edizione H\*.

*Terminus ante quem* per la traslazione delle reliquie di s. Epimaco è l'XI secolo: essa viene infatti commemorata (l'11 marzo) da Cristoforo Mitileneo con il seguente distico giambico:

Κομίζεται τις ὀλβος ὀλβία πόλει,  
Ἐπιμάχου τὸ σῶμα τοῦ τρισολβίου

preceduto dalla didascalia: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἢ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀνακομιδὴ τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Ἐπιμάχου <sup>(116)</sup>.

Ma il collegamento che è possibile stabilire tra l'aggiunta che si legge in D e l'edizione H\* del Sinassario costantinopolitano apporta nuova luce sull'epoca e sul promotore della traslazione delle reliquie del martire.

<sup>(114)</sup> L'unica differenza è costituita da αὐτῶν al posto di αὐτοῦ (cf. *Syn. Eccl. Cp.*, col. 665<sup>52-53</sup>), differenza che ben si spiega con la caduta, in H o nel suo antigrafo, dell'aggiunta relativa al solo Epimaco e con la conseguente necessità di riferire ad entrambi i santi commemorati insieme nella stessa notizia l'indicazione topografica che in origine si riferiva al solo Epimaco. Nel codice Hs tale indicazione è invece caduta insieme all'aggiunta.

<sup>(115)</sup> Manca ad esempio nell'edizione S\*, solitamente molto accurata nel fornire tali indicazioni topografiche (cf. *Syn. Eccl. Cp.*, col. 670<sup>4-10</sup>) e nella D\* (lo ha controllato per me don Pasini sul codice Db, *Ambrosianus* B 133 sup.). Si deve notare che, per il resto, le notizie di H (f. 142) e di Hs (f. 192<sup>v</sup>) sono praticamente identiche a quella del codice Sirmondiano.

<sup>(116)</sup> Testo del ms. *Vaticanus Palatinus* gr. 383, f. 188, leggermente diverso da quello pubblicato nel *l.c.* degli *Acta Sanctorum* e da ultimo ripreso anche da Eustratiadis, *Ἀπολόγιον* cit., p. 133. Si noti che la commemorazione, all'11 marzo, della traslazione delle reliquie di Epimaco, presente solo nei Sinassari della classe M\*, è un altro di quei casi in cui l'arricchimento del Sinassario fu dovuto a Cristoforo: cf. sopra, p. 170 e nota 105.



Il P. M. van Esbroeck, in un suo studio su s. Epimaco Pelusiota, ha messo in relazione l'aggiunta di D con il racconto della traslazione delle reliquie del santo che si legge nel ms. arabo 520 del monte Sinai, del X secolo<sup>(117)</sup>, e che segue immediatamente la versione araba di una *Passio* premetafrastica bizantina<sup>(118)</sup> contenuta nello stesso codice, identificando l'imperatore Costantino dell'aggiunta del ms. D con l'imperatore Costantino il Grande di cui si parla nel penultimo paragrafo del racconto arabo<sup>(119)</sup>.

Occorre però notare che il testo arabo non accenna minimamente ad una traslazione delle reliquie di Epimaco Pelusiota a Costantinopoli da parte di Costantino il Grande, limitandosi a segnalare la costruzione, voluta dall'imperatore, di uno splendido tempio ad est di Pelusio in onore del martire<sup>(120)</sup>. La congettura di van Esbroeck, pur non trovando alcun appiglio nel testo arabo, può comunque essere ritenuta fondata, almeno per quel che riguarda l'identificazione dell'imperatore Costantino promotore della traslazione delle reliquie del martire Epimaco ricordata in D?

Per rispondere a questa domanda ho effettuato una ricerca sull'edizione Delehaye del Sinassario costantinopolitano al fine di vedere in che modo viene di solito designato Costantino il Grande in quel libro liturgico. Nella quasi totalità dei casi il nome di Costantino I è accompagnato dall'epiteto μέγας, suo caratteristico, talvolta unito a χριστιανικώτατος<sup>(121)</sup>, εὐσεβής<sup>(122)</sup>, ἅγιος<sup>(123)</sup> o all'espressione πρώτος

(117) M. VAN ES BROECK, *Saint Épimaque de Péluse. II. La translation arabe*, in *Anal. Boll.* 85 (1967), pp. 441-457; il testo arabo della traslazione delle reliquie di Epimaco, di cui non è stato finora trovato il modello greco, è pubblicato nelle pp. 452-455, seguito, nelle due ultime pagine, dalla traduzione francese.

(118) Anteriore alla passione premetafrastica BHG 593, che è la più antica passione greca di Epimaco di Pelusio finora nota: cf. IDEM, *Saint Épimaque de Péluse. Un parallèle arabe a la passion pré-métaphrastique BHG 593*, in *Anal. Boll.* 84 (1966), pp. 399-442.

(119) VAN ES BROECK, *Saint Épimaque de Péluse. II. La transl. cit.*, p. 443.

(120) Cf. la traduzione francese del paragrafo 55 del testo arabo, *ibidem*, p. 457. Secondo van Esbroeck proprio la costruzione della chiesa di Pelusio avrebbe determinato la traslazione delle reliquie a Costantinopoli in quanto, come egli afferma a p. 443, «On conçoit aisément qu'une grande église ne puisse être construite à Péluse sans le prélèvement d'une précieuse relique».

(121) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 673<sup>28-29</sup>.

(122) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 283<sup>18-19</sup>.

(123) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 868<sup>22</sup>.

ἐν χριστιανοῖς βασιλεύς<sup>(124)</sup>. Nei rari casi in cui viene omesso l'epiteto μέγας, si trovano comunque accostate al nome dell'imperatore indicazioni altrettanto caratterizzanti come πρῶτος ἐν βασιλεῦσι χριστιανός<sup>(125)</sup>, πρῶτος ἐν βασιλεῦσιν<sup>(126)</sup>, πρῶτος βασιλεύς<sup>(127)</sup> o affatto generiche, come μακαρίτης<sup>(128)</sup>. Infine, solo in due passi il nome di Costantino non è accompagnato da epiteti, ma in tali passi sono menzionati a breve distanza, in relazione all'imperatore, una volta il figlio di Costantino Magno Costanzo<sup>(129)</sup> e l'altra il suo collega Licinio<sup>(130)</sup>, la qual cosa libera il campo da ogni ambiguità. Come si vede mai si trova associato al nome di Costantino Magno l'epiteto φιλόχριστος, che invece si legge (per di più da solo) nell'aggiunta del codice D<sup>(131)</sup>. Φιλόχριστοι sono al contrario detti, nei Sinassari esaminati dal Delehay, gli imperatori Giustino I<sup>(132)</sup>, Giustiniano I<sup>(133)</sup>, Irene e Costantino VI<sup>(134)</sup>, Basilio I<sup>(135)</sup>, Leone VI<sup>(136)</sup> e Costantino VII<sup>(137)</sup>, gli ultimi tre tutti appartenenti alla dinastia macedone. L'analisi degli epiteti imperiali che si incontrano nel Sinassario di Costantinopoli sembrerebbe dunque orientare verso Costantino VII Porfirogenito piuttosto che verso Costantino Magno<sup>(138)</sup>.

(124) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 43<sup>44</sup>.

(125) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 480<sup>15-16</sup> e 917<sup>18</sup> (quest'ultimo caso è particolarmente indicativo in quanto si trova in D).

(126) Insieme a ἐν ἁγίοις e χριστιανικώτατος: cf. *Syn. Eccl. Cp.*, col. 861<sup>24-26</sup>.

(127) Insieme a μακάριος e ὁμόδιμος: cf. *Syn. Eccl. Cp.*, col. 697<sup>35-36</sup>.

(128) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 122<sup>27</sup>.

(129) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 725<sup>40-41</sup>.

(130) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 731<sup>12</sup>.

(131) Cf. sopra, p. 173.

(132) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 217<sup>28</sup>.

(133) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 160<sup>45</sup>.

(134) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 124<sup>54-57</sup> e 313<sup>54</sup>.

(135) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 470<sup>21-22</sup>.

(136) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 658<sup>41</sup> e, insieme al fratello Alessandro, 878<sup>15</sup>.

(137) *Syn. Eccl. Cp.*, col. 422<sup>23</sup>.

(138) Del resto lo stesso Costantino VII designa φιλόχριστοι a più riprese nel *De administrando imperio* se stesso, suo padre Leone il Sapiente e suo nonno Basilio il Grande: se ne vedano le occorrenze nell'edizione G. MORAVCSIK-R. J. H. JENKINS, Washington 1967 (= *Corpus fontium historiae byzantinae*, 1), glossario, p. 331, s.v. φιλόχριστος. Da notare che nemmeno in questo testo a Costantino Magno viene mai associato tale epiteto: cf. *ibidem*, indice, p. 300, s.v. Κωνσταντῖνος, 1. emperor (I).



Ma c'è un altro elemento che rafforza, a mio parere, tale ipotesi, ed è costituito dalla singolare analogia esistente tra l'aggiunta che si legge in D relativa alla traslazione costantinopolitana delle spoglie mortali del martire Epimaco ad opera di un φιλόχριστος Costantino e la menzione, in H e in Hs, della traslazione, sempre a Costantinopoli, delle reliquie di s. Gregorio di Nazianzo, effettuata dal φιλόχριστος Costantino VII<sup>(139)</sup>. L'analogia va anche al di là della semplice identità di nome ed epiteto dell'imperatore. Nell'aggiunta di D, infatti, come nel passo di H e di Hs, si parla di Costantino come se fosse ancora in vita, senza che vi siano espliciti riferimenti ad un'azione compiuta in una età ormai da tempo trascorsa<sup>(140)</sup>, e ciò spiega, anche nel caso dell'aggiunta che si trova in D, derivante dalla fonte appartenente alla classe H\*, l'assenza dell'epiteto πορφυρογέννητος che nelle edizioni posteriori, non più contemporanee di Costantino VII, accompagna il nome di tale imperatore per distinguerlo dai numerosi altri omonimi<sup>(141)</sup>.

In conclusione sembrerebbe essere stato proprio Costantino VII Porfirogenito a trasferire a Costantinopoli, nel X secolo, le reliquie del martire Epimaco, deponendole, come viene affermato nell'aggiunta del codice parigino, nel palazzo imperiale, e molto probabilmente nella chiesa di Santa Maria del Faro, che si trovava all'interno del μέγα Παλάτιον e che fungeva da cappella palatina<sup>(142)</sup>: in essa, infatti, il pellegrino russo Antonio di Novgorod afferma di aver visto, nel 1200, insieme a molte altre reliquie, anche la testa di Epimaco<sup>(143)</sup>.

A conclusione dell'esame delle differenze esistenti tra i mss. D e H si può quindi ragionevolmente affermare che la loro presenza non mette minimamente in discussione il legame esistente tra il codice D e la famiglia H\*, in quanto esse sono tutte perfettamente spiegabili o con

<sup>(139)</sup> La menzione della traslazione delle reliquie di Gregorio Nazianzeno è stata già ricordata all'inizio di questo lavoro: cf. sopra, p. 142 e note 11 e 12.

<sup>(140)</sup> Cf., ad esempio, i vari modi impiegati in H per indicare un'azione lontana nel tempo elencati da MATEOS, *Le Typicon* cit., I, nota 4 a p. xix.

<sup>(141)</sup> Cf. sopra, p. 142 e note 13, 14 e 15.

<sup>(142)</sup> Su questa chiesa cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin: 1<sup>re</sup> partie. Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique*. T. III. *Les églises et les monastères*, Paris 1969<sup>2</sup>, pp. 232-236.

<sup>(143)</sup> Cf. B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, pp. 97-98. Da notare che tra le reliquie che si trovavano nella cappella del palazzo imperiale figurava sicuramente almeno un'altra reliquia traslata a Costantinopoli da Costantino VII Porfirogenito, e cioè il *Mandyliion*: cf. JANIN, *La géographie ecclésiastique* cit., p. 232-233.



l'esistenza della fonte G<sup>a</sup> appartenente alla famiglia G<sup>\*</sup> o con le divergenze, per così dire fisiologiche, esistenti tra il codice H e il modello di D, H<sup>a</sup> (144).

La parziale parentela di D con la famiglia H<sup>\*</sup> è infine ulteriormente confermata dalla presenza, nel ms. parigino, di una appendice, finora inedita, strettamente legata all'edizione H<sup>\*</sup> del Sinassario di Costantinopoli: si tratta di un encomio di Costantino Magno che nei codici H, Hs e D (145) segue, senza soluzione di continuità, la notizia, anch'essa inedita (146), che commemora il 21 maggio questo imperatore insieme alla madre Elena (147).

Di tale testo, che offre degli interessantissimi spunti di riflessione sui rapporti intercorrenti tra il Sinassario H<sup>\*</sup> e l'imperatore Costantino VII Porfirogenito, verrà qui di seguito presentata l'edizione critica seguita da un breve commentario (148).

---

(144) Fanno gruppo a sé l'annuncio della commemorazione dell'egumeno studita Platone e la prima notizia dedicata all'anacoreta Arsenio, che sembrano rinviare al luogo di provenienza del Sinassario D: cf. sopra, le pp. 170-171 e la nota 110.

(145) Ringrazio il R. P. Ugo Zanetti, bollandista, che mi ha fatto pervenire una xerocopia dei fogli di Hs contenenti il sinassario per Costantino Magno, e M.me Danica Lecco, conservateur au Département des Manuscrits della Bibliothèque Nationale di Parigi, che ha avuto la grande cortesia di inviarmi la trascrizione della medesima notizia dal *Par. gr.* 1587.

(146) Tale notizia, anch'essa molto interessante perché presenta elementi originali rispetto alle notizie che commemorano Costantino ed Elena nei codici Sirmondiano e *Par. Coislin. gr.* 233 (sigla Mc) edite dal P. Delehaye (*Syn. Eccl. Cp.*, coll. 697<sup>va</sup>-700<sup>va</sup> e *apparatus Mai* 21), sarà pubblicata ed analizzata in un mio successivo lavoro dedicato agli imperatori nel Sinassario di Costantinopoli.

(147) L'encomio di H<sup>\*</sup> manca, oltre che nelle famiglie S<sup>\*</sup> ed M<sup>\*</sup> da cui il P. Delehaye ha pubblicato il testo della notizia dedicata a Costantino ed Elena (cf. nota precedente), anche in vari codici appartenenti alle famiglie D<sup>\*</sup>, della quale ho controllato, grazie a don Pasini, i mss. ambrosiani C 101 sup. (il già citato G) e B 133 sup. (sigla Db); C<sup>\*</sup>, di cui ho visto, in un microfilm custodito nella Biblioteca Nazionale di Roma, il ms. *Messanensis* 103 (sigla C); R<sup>\*</sup>, per la quale ho esaminato, su microfilm, il *Par. Suppl. gr.* 152 (sigla Rb).

(148) L'edizione del testo dell'encomio è costituita sulla base dei codici H, Hs, D, le cui varianti verranno registrate tutte in apparato, con l'eccezione di quelle solamente ortografiche. L'apparato critico è positivo; ho seguito, nel redigerlo, le regole stabilite per la serie greca delle edizioni delle Belles Lettres da J. IRIGOIN, *Règles et recommandations pour les éditions critiques (Série grecque)*, Paris 1972.

*Die 21 Maii. Notitia de ss. Constantino Magno et eius matre Helena in codd. H, Hs, D; inc.: 'Ο μέγας ἐν βασιλεῦσι Κωνσταντῖνος... — des: ... καὶ ἐν τῷ ἱερῷ σηκῷ τῶν πανευφήμων καὶ ἁγίων ἀποστόλων ἐναποτίθεται. Deinde haec sequuntur:*

Ὅτι μὲν οὖν πᾶσαν παράλληλον σύγκρισιν ὁ μέγας οὗτος μὴ ὅτι τῶν κατ' αὐτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλέων καὶ ὑπάτων καὶ προσέτι φιλοσόφων νικᾷ, εἴπερ πρώτη φιλοσοφία φόβος Κυρίου, παντί που δηλον. Οὐ γὰρ ἐξ ἡμισείας αὐτῷ πρόσεστι τὰ τῆς δόξης, ὡς ἂν τις εἴποι  
 5 φθονοῦντος τοῦ δαιμονίου ὀλοκλήρῳ τοῦτον δεξιούσθαι τῇ τύχῃ, ὡς ἔστιν ἰδεῖν κατὰ χεῖρα γενναίους μὲν τινὰς γένους δὲ ἀδηλόγητι οὐκ ἔχοντας πατέρων ἀρετὰς ἐξυμνήσαι ἢ πατράσι μὲν μεγαλαυχουμένους τῇ δὲ σφῶν κακία αἰσχυνομένους καὶ λαθεῖν σπουδάζοντας διὰ τρόπων φαυλότητα· ὁ δὲ ἅπασι τοῖς παρασήμοις ἐκρατύνατο τὴν ἀρχήν· αὐτίκα  
 10 πατὴρ μὲν αὐτῷ βασιλεὺς οὐ μικροῦ μέρους τῆς οἰκουμένης, οὐδ' ὀλίγης στρατιᾶς καὶ δυνάμεως ἀλλὰ τοῦ σύμπαντος — ὡς εἰπεῖν — καὶ τῶν μυρίων καὶ ἀκατονομάστων ἐθνῶν· αὐτὸς δὲ τὴν βασιλείαν ἐδέξατο μὲν παρὰ τοῦ πατρὸς οὐκ ἐκβαλὼν ἐτέρους οὐδ' ἄρξας ἀδίκων χειρῶν, νόμφ δὲ καὶ οἶον τῷ ἐκ διαδοχῆς κλήρῳ παρὰ τῶν τεκόντων τὴν εὐδαιμονίαν  
 11 λαβὼν· καὶ τὸ δὴ μέγιστον ὅτι ἄνωθεν καὶ ἐκ τριγενείας ἐπὶ τὴν βασιλείαν ἐλθὼν καὶ τεθραμμένος πολυτελῶς τοῖς τε κατὰ πόλεμον ἔργοις οὐδενὸς ἔσχε τὰ δεύτερα τῶν ἐξ ἀρχῆς εἰθισμένων πονεῖν κἀντεῦθεν εἰς ἀκμήν καὶ ἐπιφάνειαν προελθόντων, ὡς ἔδειξε τὰ κατὰ τῶν τυράννων τρόπαια οὕς ἐτρέψατο συμβαλὼν· συνέσει δὲ καὶ ἀγχινοῖα καὶ τῷ ἐν

H = Hierosolym. S. Crucis 40, ff. 136<sup>v</sup>, 153-153<sup>v</sup> (1<sup>49</sup>)

Hs = Sinaiticus gr. 548, ff. 212<sup>v</sup>-213<sup>v</sup>

D = Par. gr. 1587, ff. 86-86<sup>v</sup>

2 προσέτι H Hs: προσέστι D || 3 νικᾷ post Κυρίου transp. H || 4 πρόσεστι H D: προσέστη Hs || 5 ὡς H D: καὶ γὰρ Hs || 6 χεῖρα H Hs: χεῖρας D | τινὰς H Hs: τινὰ D || 7 μεγαλαυχουμένους H D: -χο- Hs || 10 τῆς οἰκουμένης H Hs: τιμουμένης D || 12 μὲν om. D || 13 τοῦ om. D | οὐκ H Hs: οὐ D || 14 οἶον om. Hs | τῷ H Hs: τὸ D | παρὰ om. D | τὴν ante τῶν transp. D || 15 τριγενείας Hs: τριγωνίας H προγονίας D || 17 τῶν Hs: τῷ H τ( . . ) D || | εἰθισμένων H Hs: ἐθ- D || 18 ἐπιφάνειαν H D: λαμπρότητα Hs | ἔδειξε H D: ἔδειξεν Hs || 19 οὕς Hs D: οὐ (sic) H | συμβαλὼν om. Hs | συνέσει δὲ H D: εὐθύτητι δὲ γνώμης Hs | τῷ H: τὸ Hs D ||

(1<sup>49</sup>) Si è verificato nel codice H uno spostamento di fogli rispetto alla rilegatura originaria: cf. MATTEOS, *Le Typicon* cit., I, p. iv.

- 20 αἰρέσει τῶν πρακτέων γενόμενος ἐλέσθαι τὰ κρείττονα μακρῷ πάντας ὑπερεβάλλετο· καὶ γὰρ τῷ περιόντι τῆς φρονήσεως ἐπέγνω τὸν ποιητὴν καὶ διὰ χρησιμότητα τρόπων τῆς παρ' αὐτοῦ κλήσεως ἡξιώθη καὶ πρῶτος ἐν βασιλεῦσι βασιλέα τὸν Χριστὸν ἐπεγράψατο καὶ τυραννικὸν οὕτω τὴν βασιλείαν πράγμα καὶ βίαιον σωτηρίας ἀπέδειξε σύμβολον, κατασκάψας  
 25 μὲν βωμούς, θυσίας δὲ ἀνατρέψας καὶ σπονδὰς μυσαράς, συγκαλέσας δὲ τοὺς πανταχόθεν ὑπὲρ εὐσεβείας φυγάδας καὶ πάντας τῶν δεσμῶν ἀνεῖς οἷς διὰ Χριστὸν ὑπὸ τῶν πρώην τυράννων ἐδέδεντο καὶ τοὺς ἤδη προηθληκότας τεμένεσι τιμήσας καὶ ἀναθήμασι καὶ πολλῷ σεμνοτέραν τὴν βασιλείαν παραδούς τῷ παιδί ἢ αὐτὸς παρὰ τοῦ πατρὸς διεδέξατο.

---

21 καὶ H D: διὰ μὲν Hs | τῷ H Hs: τὸ D | τῷ περιόντι (δὲ post τῷ add. Hs) ... τὸν ποιητὴν (τοῦ παντός post τὸν add. Hs) post ἡξιώθη [l. 22] transp. Hs || 22 καὶ διὰ om. Hs | χρησιμότητα τρόπων H D: τρόπων χρησιμότητα Hs | παρ' αὐτοῦ H D: παρὰ Θεοῦ Hs || 23 τυραννικὸν οὕτω H Hs: τυραννικοῦ τῷ D || 24-25 κατασκάψας ... βωμούς H D: βωμούς μὲν εἰδωλικούς κατασκάψας Hs || 25 θυσίας δὲ H D: καὶ θυσίας Hs | ἐκχέας post καὶ add. Hs | μυσαράς Hs D: μιανὰς H || 26 πανταχόθεν Hs D: ἀπανταχόθεν H || 28 ἀναθήμασι Hs D: ἀναθήμασιν H | καὶ ἀγιωτέραν post σεμνοτέραν add. H ||

## TRADUZIONE

Che dunque questo grande vince ogni confronto parallelo non solo con gli imperatori ed i consoli suoi contemporanei, ma anche con quelli (vissuti) prima di lui ed inoltre con i filosofi, se è vero che prima filosofia (è) il timor di Dio, (è), credo, manifesto ad ognuno. Infatti non ha a metà le prerogative della gloria come qualcuno potrebbe affermare, invidiando il demonio che costui ricevesse in dono una sorte perfetta — come è possibile vedere alcuni prodi per valore, ma che non hanno, per oscurità di stirpe, da vantare virtù paterne, o che sono orgogliosi dei padri, ma sono svergognati per la loro dappocchezza e cercano di nascondersi per meschinità di modi —; egli, al contrario, tenne l'impero con tutti i (suoi) segni distintivi: per darne subito una prova ebbe un padre imperatore non di una piccola parte del mondo, né di un piccolo esercito e potenza, ma della totalità, per così dire, e di genti innumerevoli e senza nome; egli stesso ricevette l'impero dal padre,



non avendo scacciato altri né *avendo comandato schiere ingiuste*<sup>(150)</sup>, ma legittimamente e come avendo ricevuto in eredità per diritto di successione la felicità dai genitori; e la cosa più rilevante, poi, (è) il fatto che, essendo giunto all'impero fin dall'origine<sup>(151)</sup> e da tre generazioni ed essendo stato allevato magnificamente, non ebbe il secondo posto nelle imprese di guerra rispetto a nessuno di quelli abituati fin dal principio a faticare e che in tal modo giunsero al culmine ed alla gloria, come hanno mostrato i trofei sui tiranni che affrontò ed abbatté: in perspicacia e in intelligenza e nella capacità, quando si trovava nella necessità di prendere una decisione riguardo le cose da farsi, di scegliere il meglio, superava di gran lunga tutti: e infatti grazie alla superiorità dell'intelletto riconobbe il Creatore e per la bontà dei costumi fu da Lui degnato della chiamata, e primo tra gli imperatori designò imperatore Cristo e rese simbolo di salvezza una cosa tanto tirannica e violenta (come) il potere imperiale, *abbattendo le are*<sup>(152)</sup>, rovesciando i sacrifici e le turpi libagioni, richiamando da ogni parte gli esuli per la fede, e sciogliendo tutti dalle catene con cui erano stati legati dai precedenti tiranni a causa di Cristo, e onorando con templi e offerte votive coloro che avevano già subito il martirio, e consegnando al figlio un impero di gran lunga più venerando di quanto lui stesso aveva ricevuto dal padre.

## COMMENTARIO

L'encomio di Costantino, di stile elevato<sup>(153)</sup>, che si legge nei Sinassari appartenenti alla classe H\* non è forse una creazione originale del

(150) Cf. II Ma. 4.40.

(151) Cioè essendo di stirpe imperiale; il termine ἀνωθεν suggerisce, inoltre, anche l'idea dell'investitura divina dell'imperatore.

(152) Cf. Deut. 12.3.

(153) Ne è una prova il costante rispetto delle clausole, anche interne: le uniche due eccezioni alla cosiddetta legge di Meyer sono costituite dalle espressioni παντί που δήλον, II. 3-4 (clausola finale) e κατασκάψας μὲν βωμούς, II. 24-25 (clausola interna), ma tali irregolarità possono essere spiegate nel primo caso con l'intenzione, da parte dell'autore, di sottolineare, tramite una voluta spezzatura del ritmo, l'iniziale affermazione della superiorità di Costantino sul genere umano intorno alla quale ruoterà poi tutto il resto del testo, nel secondo con il fatto che si tratta di una citazione biblica. Altre spie dello stile elevato sono rappresentate dall'armoniosa ed articolata strutturazione dei periodi realizzata tra-

sinassarista: si può avvicinare ad esso, a titolo di esempio, un passo del Βίος καὶ πολιτεία τοῦ μεγάλου καὶ αἰοδίου βασιλέως Κωνσταντίνου τοῦ πρώτου ἐν χριστιανοῖς βασιλεύσαντος (BHG 363), pubblicato dal Gedeon<sup>(154)</sup>, molto simile alla prima parte dell'encomio del Sinassario H\*:

Ὁ μέγας οὗτος καὶ περιβόητος ἐν βασιλεῦσι Κωνσταντῖνος ὅτι μὲν πᾶσαν παράλληλον σύγκρισιν μὴ ὅτι τῶν κατ' αὐτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλέων καὶ ὑπάτων νικᾷ, παντί που δῆλον· οὐδὲ γὰρ ἐξ ἡμισείας αὐτῷ πρόσεστι τὰ τῆς δόξης, οὐδὲ γενναίους μὲν τινὰς τοὺς γεγεννηκότας ἔχων, αὐτὸς δὲ κατὰ πολὺ τῆς τούτων ἀρετῆς ἀπολιμπανόμενος, ἢ πατράσι μὲν ἀδόξοις δὴ τισι καὶ ἄνωνύμοις χρησάμενος καὶ ἐκ τοιούτων εἰς φῶς προελθὼν, ἐτέρους ἐκβαλὼν τῆς βασιλείας ἐκράτησεν· ἀλλ' αὐτίκα πατήρ μὲν αὐτῷ Κωνστάντιος ὁ Χλωρὸς καὶ βασιλέων ὁ ἐπιφανέστατός τε καὶ εὐσεβέστατος, καὶ οὐ μικροῦ μέρους ἄρχων τῆς οἰκουμένης, οὐδ' ὀλίγης στρατιᾶς καὶ δυνάμεως, ἀλλὰ τοῦ σύμπαντος ὡς εἰπεῖν καὶ τῶν μυρίων καὶ ἀκατονομάστων ἐθνῶν [...].

Si è già detto che l'encomio di Costantino che segue la notizia commemorante tale imperatore insieme alla madre Elena appare caratteristico, allo stato attuale delle conoscenze, dell'edizione H\* del Sinassario di Costantinopoli<sup>(155)</sup>. Vi sono dei motivi interni al testo dell'encomio stesso che possano giustificare tale peculiarità?

La risposta è affermativa e va ricollegata agli stretti rapporti esistenti tra il Sinassario H\* ed il suo committente: leggendo tale encomio si ha infatti la netta impressione che esso sia stato aggiunto al termine della notizia agiografica per rendere un allusivo omaggio, attra-

---

mite una sapiente opposizione delle particelle μὲν – δέ ed un largo impiego di allitterazioni, assonanze, omoteleuti e chiasmi, oltre che dall'utilizzo di termini ricercati come ὀλόκληρος (l. 5), μεγαλαυχέω (l. 7), ἀκατονόμαστος (l. 12), τριγένεια (l. 15), μυσαρός (l. 25), τέμενος (l. 28), ἀνάθημα (l. 28).

(<sup>154</sup>) M. I. GEDEON, *Δύο παλαιὰ κείμενα περὶ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου*, in *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 20 (1900), pp. 252-254, 262-263, 279-280, 303-304. Il passo riportato si legge all'inizio del terzo paragrafo a p. 253. Purtroppo l'edizione di questo Βίος è difettosa, essendo basata su un solo codice (l'Athous 3092, *mon.* Κουτλουμοσίου 23, del secolo XII), per di più lacunoso: cf. F. WINKELMANN, *Ein Ordnungsversuch der griechischen hagiographischen Konstantiniden und ihrer Überlieferung*, in *Studia Byzantina* II, Berlin 1973 (Berliner Byzantinistische Arbeiten 44), pp. 267-284, in particolare pp. 271-272.

(<sup>155</sup>) Cf. sopra, p. 178 e nota 147.



verso l'esaltazione di Costantino Magno, al suo lontano successore omonimo Costantino VII Porfirogenito, promotore del Sinassario stesso<sup>(156)</sup>. Gran parte delle caratteristiche dell'imperatore Costantino il Grande sottolineate nell'encomio sono infatti comuni al Porfirogenito, a cominciare dalla coincidenza nel posto occupato all'interno delle rispettive dinastie imperiali<sup>(157)</sup>. Alcune di queste caratteristiche sembrano, anzi, adattarsi ancor meglio al secondo che al primo, come il riferimento alla superiorità d'intelletto dell'imperatore (ll. 19-21) che lo faceva primeggiare anche sui filosofi (l. 3)<sup>(158)</sup>, o alla magnifica educa-

(156) Che Costantino VII sia stato il promotore del Sinassario H\* è provato in modo definitivo, come è noto, dall'epistola (edita in *Syn. Eccl. Cp.*, coll. XIII-XIV) che si legge alla fine del ms. H, dove è però purtroppo mutila del destinatario (essa è stata attentamente analizzata da GRUMEL, *Le typicon* cit., pp. 49-52), e, in traduzione araba, in alcuni codici che tramandano il Sinassario Melchita (su quest'ultimo testo, noto come «scusa di Evaristo» dal nome del diacono bibliotecario della corte di Costantino Porfirogenito che avrebbe scritto l'epistola, testo in cui, oltre al nome dell'autore, si è fortunatamente conservato anche quello del destinatario della lettera, cf. SAUGET, *Premières recherches* cit., pp. 32-35, con la precisazione effettuata dal NORET, *Le synaxaire* cit., nota 15 a p. 129).

(157) Entrambi al terzo posto in linea diretta (cf. l. 15 dell'encomio): Costantino I nella dinastia dei Costantinidi (Claudio II il Gotico, fondatore — Costanzo I Cloro — Costantino I il Grande, secondo la falsa genealogia inventata *ad hoc* dai panegiristi costantiniani, che vuole Claudio il Gotico padre di Costanzo Cloro: cf. J. VOGT, *Pagani e cristiani nella famiglia di Costantino il Grande*, in A. MOMIGLIANO, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968 (traduz. di A. Davies Morpurgo), p. 52, con bibliografia), Costantino VII in quella macedone (Basilio I il Macedone, fondatore — Leone VI il Sapiante — Costantino VII Porfirogenito); entrambi anche padri degli imperatori loro immediati successori (l. 29): Costantino Magno di Costanzo II (suo successore nella *pars Orientis* dell'Impero romano), Costantino Porfirogenito di Romano II, associato al padre fin dal 6 aprile del 945: cf. G. DE JERPHANION, *La date du couronnement de Romain II. Les inconvénients d'une alinéa mal placé*, in *Orient. christ. per.* 1 (1935), pp. 490-495.

(158) Riferimento assente nel Βίος pubblicato dal Gedeon: cf. sopra, p. 182. Si ricordi, tuttavia, che la comune concezione, accolta anche da numerosi studiosi moderni, secondo cui Costantino Magno sarebbe stato un uomo esclusivamente volto all'azione e poco interessato alle lettere è del tutto priva di fondamento. L'infondatezza di tale concezione è del resto garantita dal fatto che l'intensa attività culturale dell'imperatore (autore, tra le altre cose, di un *corpus* di orazioni in lingua latina oggi perdute) era considerata da molti storiografi antichi (pure di estrazione non ecclesiastica) come un tratto caratteristico della sua personalità e di grande importanza: dimostrazione in S. MAZZARINO, *La data*



zione ricevuta (l. 16). Infine, particolarmente degni di nota sono, nell'encomio, il ripetuto accento posto sul principio di legittimità dinastica (ll. 12-16), principio particolarmente caro a Costantino VII e da lui abilmente sfruttato nella lotta per il potere combattuta contro i Lecapenidi<sup>(159)</sup>, e l'accento fatto, nell'inciso delle ll. 7-10, a degli individui «prodi per valore, ma che non hanno, per oscurità di stirpe da vantare virtù paterne», contrapposti ad altri «che sono orgogliosi dei padri, ma sono svergognati per la loro dappocchezza e cercano di nascondersi per meschinità di modi»: è suggestivo rilevare come in queste due categorie di persone rientrino alla perfezione i due immediati predecessori di Costantino VII sul trono di Bisanzio: il suocero Romano Lecapeno nella prima<sup>(160)</sup> e lo zio Alessandro nella seconda<sup>(161)</sup>.

Si possono infine riscontrare delle analogie tra il testo dell'encomio e quello dell'epistola che ci è stata conservata nell'originale greco dal codice H e, in traduzione araba, da alcuni mss. che tramandano il

\* *dell'oratio ad sanctorum coetum il ius italicum e la fondazione di Costantinopoli: note sui «discorsi» di Costantino*, in *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Città di Castello 1974 (= Storia e civiltà 13), pp. 99-150, in particolare pp. 100-112.

<sup>(159)</sup> Cf., ad esempio, G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968<sup>1</sup>, p. 245; sul principio di legittimità dinastica si può vedere A. TOYNBEE, *Constantine Porphyrogenitus and his world*, London 1973, pp. 12-14.

<sup>(160)</sup> Dell'imperatore Romano Lecapeno, che salvò l'Impero bizantino nella lotta contro Simeone di Bulgaria e riconquistò la regione dell'Eufrate caduta in mano agli Arabi, ma che era figlio di un umile contadino armeno, si veda ciò che scrisse lo stesso Porfirogenito nel I primo libro del suo *De administrando imperio* (ed. G. MORAVCSIK-R. J. H. JENKINS cit., p. 72, righe 149-152): 'Ο κύρις Ῥωμανός, ὁ βασιλεὺς, ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος ἦν, καὶ οὔτε τῶν ἄνωθεν ἐν βασιλείοις τεθραμμένων, οὔτε τῶν παρηκολουθηκότων ἐξ ἀρχῆς τοῖς Ῥωμαϊκοῖς ἐθισμοῖς, οὔτε ἀπὸ γένους βασιλείου καὶ εὐγενοῦς [...]. Si noti anche la grande somiglianza di quest'ultimo passo con le righe 15-16 dell'encomio, nelle quali l'imperatore Costantino appare, quanto a stirpe e ad educazione, l'esatto contrario del Romano descritto nel *De administrando imperio* (ma, al pari di quest'ultimo, grande stratega militare; cf. encomio, ll. 16-19).

<sup>(161)</sup> Su Alessandro, figlio del fondatore della dinastia macedone Basilio I il Grande, cf. il ritratto di H. GREGOIRE, *Le dinastie amoriana e macedone, 842-1042*, nella traduzione italiana del IV volume della *Cambridge Medieval History*, Milano 1978, pp. 170-171: «Uomo dedito completamente ai piaceri, [...] col suo atteggiamento nei confronti dell'imperatrice Zoe e del patriarca Nicola il Mistico, mise di nuovo in pericolo il futuro della dinastia e, col rifiuto di versare a Simeone il tributo promessogli da Leone VI, riapri la guerra bulgara, esponendo l'impero al più grosso rischio di tutta la sua storia».

Sinassario Melchita (<sup>162</sup>). Infatti, oltre ad essere entrambi i brani di stile elevato (<sup>163</sup>) – e già questo elemento basterebbe per accomunarli di contro ad un testo, come il Sinassario, che ha come caratteristica stilistica specifica lo stile umile, stile connesso alla destinazione del libro liturgico –, i due testi sembrano presentare anche delle affinità sia concettuali (<sup>164</sup>), sia terminologiche (<sup>165</sup>). Ora, proprio il riscontro di tali analogie parrebbe legittimare l'ipotesi che il Sinassario e l'epistola siano opera del medesimo autore e che la seconda debba essere considerata come prefazione del primo (<sup>166</sup>).

---

(<sup>162</sup>) Cf. nota 156.

(<sup>163</sup>) Per quanto riguarda l'encomio si veda la nota 153.

(<sup>164</sup>) Si confrontino, ad esempio, le ll. 19-21 e 2 dell'encomio con l'espressione πάντων τοῖς τῆς ἀρετῆς προτερήμασιν ὑπερέχων καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλέων βασιλικώτερος riferita, verso la fine dell'epistola, al Porfirogenito.

(<sup>165</sup>) Si vedano le espressioni κατὰ τῶν τυράννων τρόπαια dell'encomio (ll. 18-19) e κατ' ἐχθρῶν τρόπαια dell'epistola (quart'ultima riga dell'edizione Delehaye).

(<sup>166</sup>) Il GRUMEL, *Le typicon* cit., p. 51, considerando il Tipico ed il Sinassario come un monolito, pensa che l'epistola tramandata dal ms. H stia a testimoniare lo stretto rapporto di dipendenza esistente tra una oggi perduta raccolta di vite di santi, di cui originariamente tale epistola avrebbe fatto parte, e la parte storico-agiografica del Tipico. Nelle pp. seguenti lo stesso studioso avanza l'ipotesi che la suddetta raccolta sia stata pensata in vista di una revisione del Tipico su iniziativa di Costantino VII Porfirogenito, con intenti di rivalsa personale nei confronti di quei patriarchi di Costantinopoli che, a partire da Nicola I il Mistico, lo avevano ripetutamente umiliato, ovvero della curia patriarcale o del clero della Grande Chiesa. Per parte mia ritengo verosimile che il desiderio di un rinnovamento del Tipico sia stato originato da motivazioni d'ordine liturgico e, più precisamente, dalla necessità, da un lato, di snellire l'Ufficio redigendo delle notizie agiografiche più sintetiche di quelle utilizzate fino a quel momento, che si trovavano nei testi agiografici abbreviati (ἐν συντόμῳ) ai quali, come è testimoniato dal codice P, si era soliti spesso rinviare trascrivendo il solo *incipit* (cf. FOLLIERI, *L'epitome* cit., pp. 411-414), dall'altro di dotare di una notizia molti santi commemorati in precedenza solo con un breve annuncio (forse proprio a causa della mancanza di un Βίος ἐν συντόμῳ a loro dedicato). Sensibile a tale necessità (che del resto ben si accordava con i suoi interessi storico-compilativi e gli dava la possibilità, come affermato dal Grumel, di prendersi anche qualche soddisfazione nei confronti dei suoi antichi detrattori) si sarebbe dimostrato dunque l'imperatore Costantino VII Porfirogenito commissionando ad un bibliotecario della sua corte, il diacono Evaristo (un « bollandista *ante litteram* » a giudicare dalle premesse metodologiche espresse nell'epistola), la compilazione di una, per usare le parole dello stesso autore, « ἐν βραχεὶ μνήμην ἅμα καὶ σύνοψιν τῆς ἱστορίας τῶν ταῖς κυκλοφορικαῖς τοῦ ἔτους περιόδοις τελουμένων

## CONCLUSIONI

Riassumendo: oltre che nei mss. *Hierosolym. S. Crucis* 40 (H) e *Sinaiticus* gr. 548 (Hs), la recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino VII Porfirogenito (H\*) si è parzialmente conservata anche nel codice *Par. gr.* 1587 (D), contenente un Sinassario per il secondo semestre dell'anno liturgico bizantino (probabilmente collegato con il monastero costantinopolitano di Studio) derivato dalla fusione della suddetta recensione con l'edizione G\*. Il legame di D con H e Hs è provato, oltre che dalle analogie riscontrabili nella struttura e nella recensione delle notizie e degli annunci dei tre Sinassari, dalla presenza in essi di un encomio, finora inedito, di Costantino Magno, aggiunto alla notizia con cui tale imperatore è commemorato negli stessi codici, il 21 maggio, insieme alla madre. La presenza di tale encomio nel Sinassario H\* deve essere probabilmente ricollegata all'intenzione del sinassarista (il diacono bibliotecario Evaristo) di rendere un allusivo omaggio all'imperiale committente dell'opera agiografica, in accordo con il carattere encomiastico della prefazione. Il codice D deve essere quindi tenuto presente in una eventuale edizione critica della recensione H\*, tanto più che in alcuni casi sembra averla tramandata meglio di H e Hs. Uno di questi casi è costituito dall'aggiunta che si legge, solo in D, alla notizia commemorante, il 9 maggio, i martiri Epimaco e Gordiano, aggiunta concernente la traslazione a Costantinopoli delle reliquie del primo dei due martiri: artefice di tale traslazione deve essere considerato, al pari di quella di Gregorio Nazianzeno commemorata in H e in Hs il 25 gennaio, lo stesso imperatore promotore del Sinassario H\*, Costantino VII Porfirogenito.

Università di Roma «La Sapienza»

Andrea Luzzi

---

ἁγίων», vale a dire di quello che in seguito si sarebbe più sinteticamente denominato Συναξαριον.



## UN NOUVEL AMEN ISOPSÉPHIQUE EN TERRE D'OTRANTE

(NOCIGLIA, CHAPELLE DE LA MADONNA DELL'ITRI)

L'*Amen* isopséphique n'est pas fréquemment utilisé dans l'épigraphie italo-grecque. Les deux exemples signalés à ce jour concernent la Pouille. Le premier se trouve dans la crypte de Sainte-Christine à Carpignano, sur une inscription datable de 1020 environ<sup>(1)</sup> puisqu'elle se réfère à un personnage – Avril – attesté dans une inscription contiguë qui porte cette date<sup>(2)</sup>. Le second, qui remonte à peu près à la même époque, provient de l'église Sainte-Marie à Casaranello<sup>(3)</sup>. En poursuivant nos recherches dans le Salento, nous avons découvert un troisième *Amen* de ce genre à Nociglia<sup>(4)</sup>, petit village situé au cœur du Salento, non loin de Maglie, dans l'ancien diocèse de Castro<sup>(5)</sup>. Le sanctuaire, en cours de restauration, est dédié à la Madonna dell'Itri, nom dans lequel on reconnaît sans difficulté l'adjectif ὀδηγήτρια<sup>(6)</sup>, et n'a guère retenu jusqu'à présent l'attention des spécialistes<sup>(7)</sup>.

---

(1) Éd. dans A. JACOB, *Inscriptions byzantines datées de la province de Lecce (Carpignano, Cavallino, San Cesario)*, dans *Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia nazionale dei Lincei*, s. VIII, 37 (1982), p. 50 et pl. Ia.

(2) Éd., *ibid.*, p. 47 et pl. Ib.

(3) Éd., *ibid.*, p. 51 et pl. IIb; IDEM, *La consécration de Santa Maria della Croce à Casaranello et l'ancien diocèse de Gallipoli*, dans *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s., 25 (1988), p. 149 et pl. 2.

(4) Nous remercions vivement M. V. Peluso, architecte à Martignano, qui nous a signalé la présence d'une inscription à cet endroit.

(5) Sur Nociglia, voir L. GIUSTINIANI, *Dizionario ragionato del Regno di Napoli*, VII, Naples, 1804, p. 49-50 (20 feux en 1532, 22 en 1545, 25 en 1561, 54 en 1595).

(6) Cf. É. BERTAUX, *L'art dans l'Italie méridionale*, Paris, 1904, p. 132; G. ROHLFS, *Lexicon graecanicum Italiae inferioris. Etymologisches Wörterbuch der unteritalienischen Graecitat*, 2<sup>e</sup> éd., Tübingen, 1964, p. 358, s.v.

(7) Voir la description sommaire qu'en fait A. MEDEA, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, I (Collezione meridionale... Serie III: Il Mezzogiorno

L'inscription est peinte sur la paroi septentrionale de la chapelle, tout près de l'entrée<sup>(\*)</sup>, en lettres rouge brique sur fond ocre. Sa hauteur est d'environ 24,5 cm, sa largeur variant de 4,2 à 5,5 cm. La hauteur des lettres oscille entre 10 et 15 mm.

- 1 † Μνησθ(ητι) Κ[(υρι)ε του]
- 2 δου(λου) Ανδ[ρεου]
- 3 αμα συ[μβι]-
- 4 ου κ(αι) τε-
- 5 κνοις
- 6 αυτου
- 7 ᾠθ.

Souviens-toi, Seigneur, de < ton > serviteur André avec sa femme et ses enfants. Amen.

De la croix initiale, on ne voit plus que la partie terminale et l'extrémité du bras gauche. Le seul problème de lecture regarde le prénom, dont il est possible toutefois de restituer le delta grâce au peu qui reste de sa partie gauche. Comme la mutilation n'intéresse que trois ou quatre lettres au maximum, la présence du delta entraîne nécessairement la lecture Ανδ[ρεου]. On notera l'absence, due sans doute à la distraction du peintre, du pronom σου après le substantif δου(λου)<sup>(\*)</sup>, dont le caractère abrégé est marqué par un trait curviligne et enveloppant. Plusieurs lettres sont unies par des ligatures verticales dans les mots μνησθ(ητι), Ανδ[ρεου], αμα et αυτου. La confusion entre ω et ου,

---

artistico), Rome, 1939, p. 251. La chapelle est à peine mentionnée dans C. D. FONSECA, A. R. BRUNO, V. INGROSSO et A. MAROTTA, *Gli insediamenti rupestri medioevali nel Basso Salento* (Università degli studi di Lecce... Saggi e ricerche, 5), p. 259.

(\*) Pl. I.

(\*) Il est improbable que l'omission concerne l'expression τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ, qui, dans le Salento en tout cas, est surtout utilisée dans les épitaphes: cf. JACOB, *Inscriptions byzantines datées*, p. 55; IDEM, *Une dédicace de sanctuaire inédite à la masseria Li Monaci, près de Copertino en Terre d'Otrante*, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age - Temps modernes*, 94 (1982), p. 706; IDEM, *Notes sur quelques inscriptions byzantines du Salento méridional* (Soletto, Alessano, Vaste, Apigliano), *ibid.*, 95 (1983), p. 72, 76, 78 et 84. Elle n'apparaît qu'une seule fois, dans un graffite de Casaranello, après l'invocation Μνήσθητι Κύριε: cf. JACOB, *La consécration*, p. 151 (Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Μιχαήλ κληρικοῦ).

fréquente en Italie méridionale à date ancienne, s'observe dans le substantif συ[μβι]ου. La restitution αμα συ[ν συμβι]ου serait tout à fait plausible si le manque de place ne la rendait peu probable. L'emploi conjugué de ἄμα et σύν est attesté dans deux inscriptions salentines, l'une du tournant des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles<sup>(10)</sup>, l'autre de 1314/1315<sup>(11)</sup>. La préposition ἄμα est employée seule, avec le génitif<sup>(12)</sup>, dans une inscription de la crypte de Sainte-Marie à Poggiardo<sup>(13)</sup>, peinte au bas de la fresque représentant la Vierge à l'enfant avec saint Nicolas<sup>(14)</sup> et datable de la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>(15)</sup>:

- 1 [Μνήσθητι]
- 2 [Κ(ύρι)ε τοῦ δού(16)]-
- 3 λου σου. Ἀέ-
- 4 ὄντος ἄμα<sup>(17)</sup>
- 5 [συ]μβίου
- 6 αὐτοῦ
- 7 ἀμήν<sup>(18)</sup>.

Souviens-toi, Seigneur, de ton serviteur Léon et de sa femme.  
Amen.

(10) JACOB, *Une dédicace*, p. 706.

(11) *Ibid.*, p. 704.

(12) Cf. A. N. JANNARIS, *An Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect*, Londres, 1897, n° 1671, p. 397.

(13) Sur cette crypte, voir MEDEA, *Gli affreschi*, I, p. 128-147, et II, fig. 59-76; FONSECA, *Gli insediamenti*, p. 155-166 et pl. XXIII-XXVII.

(14) L'inscription éditée dans MEDEA, *cit.*, I, p. 140, est reprise, avec quelques modifications, dans FONSECA, *cit.*, p. 161. L'édition que nous en donnons ci-dessous est basée sur une lecture effectuée sur place. Il semble bien que certains accents et esprits soient notés, mais comme ils sont souvent de lecture fort douteuse, nous avons régularisé d'autorité l'accentuation dans l'ensemble du texte.

(15) MEDEA, *cit.*, p. 145, et FONSECA, *cit.*, p. 165, attribuent la fresque au XIII<sup>e</sup> siècle.

(16) La reconstruction des deux premières lignes est tout à fait hypothétique. MEDEA, *cit.*, p. 140, a lu un éta à la première ligne, un mu et un éta à la seconde.

(17) Au lieu de ἄμα, MEDEA, *ibid.*, lit les lettres M.T.... A, que FONSECA, *ibid.*, interprète μ[ε]τὰ [τῆς].

(18) MEDEA, *ibid.*, voit dans l'Amen le prénom de la femme de Léon: ANNHC.



La crypte des Saints-Crépin-et-Crépinien à Crispiano, non loin de Tarente <sup>(19)</sup>, offre un autre exemple d'emploi de la préposition ἅμα isolée dans une inscription plus récente (fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou début du siècle suivant) <sup>(20)</sup>:

- 1 Κ(υρι)ξ (vel κε = καὶ: cf. lg. 3) <sup>(21)</sup> [. . .] του δουλου σου
- 2 Βοσου αμα σηνβιο
- 3 αυτου κε τε-
- 4 κνης
- 5 αμην.

« Souviens-toi », Seigneur, de ton serviteur Bosos avec sa femme et ses enfants. Amen.

Il ne fait pas de doute, à notre avis, que l'inscription d'André soit plus ou moins contemporaine des inscriptions de Carpignano et de Casaranello pourvues d'un *Amen* isopséphique et qu'il faille donc la situer au XI<sup>e</sup> siècle. Du point de vue paléographique, il convient d'observer en particulier la forme du delta dans δου(λου) (lg. 2). Bien que la lettre soit légèrement mutilée dans sa partie supérieure, il semble bien que les deux jambes ne se rejoignent pas au sommet, mais que leurs extrémités étaient reliées par un trait horizontal, comme un peu plus loin, sur la même ligne, l'alpha du prénom Αν[δρεου]. Cette tendance des lettres triangulaires (alpha, delta, lambda) à revêtir des formes à quatre côtés s'observe déjà, en Terre d'Otrante, dans l'inscription du peintre Théophylacte à Carpignano (an. 959) pour ce qui concerne le delta et le lambda <sup>(22)</sup>. Dans la légende de la fresque du lavement des pieds à Saint-Pierre d'Otrante (début du XI<sup>e</sup> siècle), l'alpha, le delta et

<sup>(19)</sup> Sur cette crypte, voir C. D. FONSECA, *Civiltà rupestre in Terra Ionica*, Milan et Rome, 1970, p. 56.

<sup>(20)</sup> Pl. II. Voir aussi la photographie en couleurs publiée par FONSECA, *Civiltà rupestre*, après la p. 56.

<sup>(21)</sup> Le début de l'inscription, qui commençait de toute évidence sur la partie gauche de l'arc, n'existe plus aujourd'hui.

<sup>(22)</sup> Voir la photo publiée par A. GUILLOU, *Notes d'épigraphie byzantine*, dans *Studi medievali*, 3<sup>e</sup> serie, 11, 1 (1970), pl. I (entre les p. 404 et 405), et le dessin de l'inscription à la p. 404. On notera que le delta quadrilatéral de la lg. 2 (δουλου) et les delta triangulaires des lg. 8 (δια) et 11 (ινδικτιονος) sont dotés d'un apex sur le côté gauche comme le delta de Nociglia.

le lambda sont tous de ce type<sup>(23)</sup>. Il en va de même dans l'inscription du peintre Eustathe à Carpignano (an. 1020)<sup>(24)</sup> ainsi que dans l'épithèque du jeune Stratigoulès, toujours dans la même crypte<sup>(25)</sup>. Le kappa au trait inférieur droit brisé de l'inscription de Nociglia (lg. 1, 4 et 5) est l'un des premiers du genre dans le Salento, sinon le tout premier, encore que la tendance soit déjà présente d'une certaine manière à Saint-Pierre d'Otrante. On notera en outre que l'allure générale des lettres – l'alpha assez effilé, par exemple, où la hauteur l'emporte sur la largeur – apparente davantage notre inscription aux épigraphes plus récentes de Carpignano, celles du prêtre Jean (an. 1054/55)<sup>(26)</sup> et de Stratigoulès (entre 1055 et 1075 environ)<sup>(27)</sup>, qu'aux inscriptions des peintres Théophylacte et Eustathe. En définitive, la datation la plus probable devrait être le milieu ou le troisième quart du XI<sup>e</sup> siècle.



La chapelle de la Madonna dell'Itri conserve une autre inscription, bilingue cette fois et beaucoup moins ancienne. Elle est gravée sur le mur gauche d'un étroit couloir qui s'ouvre au fond de l'abside et se présente sous la forme d'un graffite tracé en minuscule sur un fond rouge brique. Après l'avoir libérée de la couche de crépi qui en recouvrait une bonne moitié<sup>(28)</sup>, nous avons pu lire ce qui suit<sup>(29)</sup>:

(23) Reproduction de la fresque par R. FARIOLI CAMPANATI, *La cultura artistica nelle regioni bizantine d'Italia dal VI all'XI secolo*, dans AA.VV., *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, p. 242, pl. 180. Une thèse inédite de L. Safran (Université de Yale, 1988) est consacrée aux fresques de Saint-Pierre d'Otrante.

(24) Voir GUILLOU, *Notes d'épigraphie*, p. 406 (dessin) et pl. II; pour l'édition, voir JACOB, *Inscriptions byzantines datées*, p. 47.

(25) Photographie dans A. JACOB, *L'inscription métrique de l'enfeu de Carpignano*, dans cette revue, n.s. 20-21 (1983-1984), après la p. 122.

(26) Reproduction de la partie inférieure comprenant la date, dans FONSECA, *Gli insediamenti*, pl. VIIIa. Pour la date et le nom du donateur, voir JACOB, *Inscriptions byzantines datées*, p. 45-46.

(27) Voir JACOB, *L'inscription métrique*, p. 111-113.

(28) Les pl. III et IV donnent l'état de l'inscription avant et après le dégagement, effectué le 3 novembre 1986.

(29) Cette note était déjà rédigée, lorsque nous avons constaté, durant une récente visite à Nociglia, que la restauration du corridor en avait complètement modifié l'aspect et qu'une couche de badigeon rouge, généreusement appliquée, rendait la lecture de l'inscription fort problématique, pour ne pas dire impossible.

- 1 † Ἰακώβος Πιπ(ι)ν(ος) ἀρχι(ε)ρ(ε)υς Πουάρδ(ου)
- 2 ινδ(ικτιωνος, vel -ωνι vel -ων) ε ἡμερ(α) δ
- 3 an(n)o domini m(illesim)o cccc lxxij
- 4 v ind(ictionis).

† Jacques Pipinos, archiprêtre de Poggiardo, indiction 5, mercredi, l'an du Seigneur 1472, cinquième indiction.

La croix initiale, bien visible, n'avait pas encore été dégagée au moment où la photographie a été prise. L'oméga du prénom n'est pas absolument sûr; il n'est pas impossible qu'il y ait eu d'abord un omicron, corrigé ensuite en oméga par l'adjonction d'une boucle, qui vient jouxter le kappa minuscule. Outre le recours à la minuscule, deux détails montrent que le graveur occasionnel connaissait bien les usages paléographiques. Il s'agit de la présence du trait horizontal sur le prénom et de l'abréviation de la finale ος en forme d'omicron de module inférieur sur la consonne précédente.

Le déchiffrement du nom de famille pose quelques problèmes. Si le pi initial est somme toute assez sûr, la voyelle qui suit est, en revanche, assez douteuse. Il pourrait tout aussi bien s'agir d'un epsilon que d'un iota. L'absence de la forme Πεπίνος (Pepinus) dans l'anthroponymie de l'Italie méridionale et dans l'anthroponymie salentine, en particulier, nous invite à préférer la lecture Πιπίνος.

Le nom *Pipinus*, en latin, se rencontre du reste dans le sanctuaire lui-même et, plus précisément, sur le mur du fond de l'abside, où il semble avoir été écrit au XVI<sup>e</sup> siècle:

[St]ephani,  
Pipinus Donus (vel do(m)nus?) Step[hanus].

La forme Pipinos est bien attestée en Italie dès le XII<sup>e</sup> siècle. Un certain Ιωαννης τοῦ Πιπίνου (Ιωαννου Πιπίνου) apparaît à plusieurs reprises dans des donations en faveur des monastères de la Cava et de Sainte-Marie de Pertosa des années 1121, 1122, 1127, et 1129<sup>(30)</sup>. On trouve à plusieurs reprises des personnes portant le nom de *Pipinus* dans les actes latins de Pouille ou dans des documents la concer-

<sup>(30)</sup> F. TRINCHERA, *Syllabus graecarum membranarum*, Naples, 1865, n° 95, p. 118, n° 96, p. 119, n° 102, p. 134, n° 103, p. 136.





pl. Inscription of Anshir (Photographie L.D.Ah.)



Fig. 11. Original photograph of Roman epigraphic tablet. (D. Gu)



Pl. 11. Nematode: structure de l'archipel de Poggendorf (nematode Poggendorf) (Photographie: C. D. 81)





nant<sup>(31)</sup>. Le nom de famille Pipino existe encore de nos jours dans le Salento, notamment à Brindisi<sup>(32)</sup>. Entre la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et la fin du XVIII<sup>e</sup>, de nombreux ecclésiastiques de Poggiardo portent le nom de Pipino<sup>(33)</sup>.

Le mot ἀρχιερεύς ne désigne évidemment pas un évêque, ni un simple prêtre<sup>(34)</sup>. Transposition mécanique du latin *archipresbyter*, il tend de plus en plus, à la fin du moyen âge et à la Renaissance, à se substituer au mot πρωτοπαπᾶς pour désigner le chef du clergé paroissial dans le Salento hellénophone<sup>(35)</sup>. On ne possède guère d'informations sur la fin du rite byzantin à Poggiardo, mais il est vraisemblable que Jacques Pipinos en fut l'un des derniers représentants<sup>(36)</sup>. Il est curieux de constater que le premier curé latin dont les archives locales nous ont conservé le nom est un certain Fulgenzio Pipino, attesté en 1592<sup>(37)</sup>.

La forme du toponyme se distingue des formes médiévales connues, qu'elles soient grecques ou latines, par l'absence de l'iota

(31) Voir, par exemple, D. VENDOLA, *Documenti tratti dai Registri Vaticani (da Bonifacio VIII a Clemente V)* (Documenti Vaticani relativi alla Puglia, 2), Trani, 1963, n° 8, lg. 2 et 13 (an. 1296), n° 34, lg. 7 (an. 1301), n° 35, lg. 4 (an. 1301), n° 77, lg. 3 (an. 1307).

(32) G. ROHLFS, *Dizionario storico dei cognomi salentini (Terra d'Otranto)*, Galatina, 1982, p. 189 (d'après l'auteur, Pipino correspondrait au nom français d'origine germanique Pépin). Voir aussi P. STOMBO, *Cognomi greci nel Salento*, I, Galatina, 1984, p. 57 (pour lui, le nom de famille vient du grec πιπίνι = pigeon-neau).

(33) Voir A. VILEI, *Poggiardo. Un paese nella storia e civiltà del Salento*, Galatina, 1990, p. 148, 184 et 192-193.

(34) Cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961-1968, s. v., § E 3, p. 239.

(35) Citons, entre autres exemples, l'archiprêtre Robert de Melpignano, mentionné dans le colophon de l'*Ambrosianus* C 97 sup., daté de 1448 (Aem. MARTINI et D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I, Milan, 1906, p. 214: ἀρχιερέως Ῥοβέρτου τοῦ ἀπὸ χωρίου Μελιπινίνου); l'archiprêtre Nicolas Schinzari de Galatina (A. JACOB, *Les prières de l'ambon du Leningr. gr. 226*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 42 [1972], p. 135: il porte le titre d'ἀρχιερεύς dans un obit de 1525, tandis qu'il se donne à lui-même celui d'ἀρχιπρεσβύτερος); l'archiprêtre de Soleto Antoine Arcudi († 1612) commémoré dans les diptyques des défunts du *Borgianus* gr. 7 (P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti... Codices graeci Chisiani et Borgiani*, Roma, 1927, p. 120).

(36) Sur Poggiardo, voir VILEI, *Poggiardo*.

(37) *Ibid.*, p. 184.

entre la première et la deuxième syllabe<sup>(38)</sup>. Le registre des prêtres du Typikon de Casole mentionne un papas Michel τοῦ Πουγιάρδου<sup>(39)</sup>. Dans le *Neapolitanus ex Vindob. gr.* 22 (an. 1303)<sup>(40)</sup>, on trouve l'adresse d'une lettre d'un certain Guido Urso de Soletto<sup>(41)</sup> à un habitant de Poggiardo: Πουτ[άρδου]<sup>(42)</sup>. Pour ce qui est du latin, le « Catalogue des barons » cite à trois reprises le village à l'ablatif sous la forme *Puiardo*<sup>(43)</sup>.

Après avoir mentionné l'indiction et le jour de la semaine en grec<sup>(44)</sup>, Jacques Pipinos complète la date en latin en précisant dans l'ère chrétienne<sup>(45)</sup> l'année de sa visite à Nociglia et en répétant l'indiction.

A quatre siècles de distance l'une de l'autre, l'inscription d'André et le graffite de l'archiprêtre de Poggiardo illustrent bien la continuité

(38) Pour la forme dialectale actuelle (*Lu Busciardu*), voir G. ROHLFS, *Neue Beiträge zur Kenntnis der unteritalienischen Gräzität* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 1962, 5), Munich, 1962, p. 51.

(39) H. OMONT, *Le Typicon de Saint-Nicolas di Casole près d'Otrante. Notice du ms. C. III, 17 de Turin*, dans *Revue des études grecques*, 3 (1890), p. 390.

(40) Sur le ms., voir A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, I: Text, Urbana-Chicago-Londres, 1972, p. 104.

(41) Cf. A. JACOB, *Nicolas d'Oria. Un copiste de Pouille au Saint-Sauveur de Messine*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 65 (1985), p. 141, note 56 (corriger 153<sup>v</sup> en 152<sup>v</sup>).

(42) En voici une transcription provisoire, faite sur microfilm, que nous nous réservons de collationner par la suite sur l'original: Ἐγὼ Γουίδ( ) Ουρσο(ς) Σολεντι(ου)ς) Ξιλ(βέ)στ(ρω) (?) Φιλὰ Πουτ[άρδου] τό χρόν(ο) τῆς γ' ινδ(ικτιωνος) Χ(ριστο)ῦ ετος α' τ' [ ]. La date étant donnée dans l'ère chrétienne, cet essai de plume remonte de toute manière au XIV<sup>e</sup> siècle.

(43) *Catalogus baronum*, éd. E. JAMISON (Fonti per la storia d'Italia, 101), Rome, 1972, n° 176, p. 30 (Thomasius de Sancto Johanne sicut inventum est in quaternionibus Curie tenet demanum in Castro feuda militum decem et novem, et Puiardo feuda militum duo, et in Alixano feuda militum quinque, et in Monte Sardo feudum militum quatuor); n° 182, p. 31 (Hugo de Biacz sicut ipse dixit tenet in Puiardo feudum unum militis et dimidii et cum augmento obtulit milites tres); n° 194, p. 32-33 (Hugo filius Goffredi filii Nicolai et Robbertus Crispinus tenent in Puiardo feudum unum militis et dimidium sicut dixit Rahul de Sancto Johanne et cum augmento obtulerunt milites sex).

(44) Avant le symbole de l'indiction, on ne décèle aucune trace de lettres pouvant se rapporter au mois ou au jour du mois.

(45) Un exemple antérieur de recours à l'ère chrétienne en milieu gréco-salentin est donné ci-dessus à la note 42.



du culte dans la chapelle de la Vierge ὁδηγήτρια de Nociglia durant la dernière partie du moyen âge, vitalité que confirment du reste des couches successives de peintures, et viennent enrichir la liste des témoignages épigraphiques recueillis jusqu'à présent dans l'ancien petit diocèse byzantin de Castro<sup>(46)</sup>. On remarquera pour terminer que la disparition du rite grec n'a pas entraîné la désaffectation du sanctuaire de la Madonna dell'Itri, où les manifestations de dévotion populaire se sont poursuivies sous de nouvelles formes. Cette observation s'applique à la plupart des lieux de culte byzantins de la région.

Fonds national de la recherche scientifique  
Université de Louvain

André JACOB

---

(46) Il s'agit de l'inscription de Léon à Poggiardo (voir ci-dessus, p. 189), des inscriptions funéraires du prêtre Étienne (an. 1143) et de Nicolas Ferriaci (an. 1330), trouvées à Vaste (éd. JACOB, *Notes sur quelques inscriptions*, p. 78-85), de la fondation et de l'inauguration d'un hôpital à Andrano (A. JACOB, *Une fondation d'hôpital à Andrano en Terre d'Otrante*, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age - Temps modernes*, 93 [1981] p. 683-693) et des six inscriptions votives de la crypte des Santi Stefani près de Vaste (CH. DIEHL, *L'art byzantin dans l'Italie méridionale*, Paris, s.d., p. 68, 72, 73, 76, 77 et 78).



## UN DIACRE RÉCONCILIÉ AVEC SON AMI DÉFUNT (BHG 1322d)

Les historiètes édifiantes ou *ιστορίαι ψυχωφελεῖς*, «histoires utiles à l'âme», ont eu beaucoup de succès. Elles ont parfois été éditées, notamment celles qui ont trouvé place dans les ménées ou dans les synaxaires. Parmi ces dernières, il y a un texte<sup>(1)</sup> dont nous avons trouvé une rédaction beaucoup plus complète dans le ms 161 de la collection synodale de Moscou; ce ms a été copié en l'année 1021-1022 et provient du monastère de Lavra, au Mont Athos<sup>(2)</sup>.

Le titre de l'historiète n'est pas toujours le même. Au lieu de souligner le caractère miraculeux – *θαῦμα* – du récit, il insiste parfois sur l'intervention de l'archiviste Nicéas, présenté même comme l'auteur de la narration, ou encore sur la rancune, *μνησικακία*, du diacre.

Nous aurions pu collationner d'autres témoins. Il y en a une demi-douzaine à Paris<sup>(3)</sup>, plusieurs à la Marciana<sup>(4)</sup> et à la Vaticane<sup>(5)</sup>, au moins un à la Laurentienne<sup>(6)</sup>, un à Athènes<sup>(7)</sup>, etc. Mais à quoi bon? L'histoire est identique, même si elle présente des variantes.

Bruxelles  
Société des Bollandistes

† François HALKIN, S.J.

---

(1) Cf. *Syn Eccl. CP.*, col. 25,33-29,36 (cod. M, = *Par. gr.* 1582).

(2) VLADIMIR, n° 379; EHRHARD, *Überlieferung*, t. 3 (= *T.U.* 52), p. 741, avec la note 2.

(3) *Subsidia hagiographica* n° 44 (1968), p. 344, n° 1322d. Ajouter deux références omises par distraction: 1596<sup>57</sup> et S. 702<sup>23b</sup>.

(4) II 70, II 90, II 101, III 12, VII 33.

(5) *Barb. gr.* 514; *Vat. gr.* 2014 (utilisé par Mgr Canart dans *Byzantion*, t. 36, 1966, p. 7-9), etc.

(6) Cf. *Anal. Boll.*, t. 96 (1978), p. 22: ms IX 23.

(7) *Subs. hag.* n° 66 (1983), p. 60: ms 501.



Θαῦμα γενόμενον ἐν τῷ Βυζαντίῳ  
ὠφέλιμον καὶ παράδοξον  
e cod. Mosq. 161.

1. Un diacre rančunier désire le pardon de son ami défunt.

Θαυμαστὸς ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, φησὶν ὁ μακάριος Δαυὶδ <sup>(1)</sup>. Καὶ γὰρ θαυμάσια τὰ ἔργα κυρίου ἐν πάσῃ γενεᾷ καὶ γενεᾷ. Γέγονε γάρ τι τοιοῦτον ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν. Πρεσβύτερος εὐλαβῆς μετὰ διακόνου ὁμοιοτρόπου εἶχον σύμπνοιαν καὶ κατὰ θεὸν ἀγάπην εἰς ἀλλήλους ὑπερβάλλουσιν. Ἰδὼν δὲ ὁ σκανδαλουργὸς <sup>(2)</sup> διάβολος τὴν κατὰ θεὸν εἰς ἀλλήλους ἀγάπην ἣν εἶχον, ἐκ πονηρᾶς αὐτοῦ καὶ ἀθεμίτου σκέψεως προσβαλὼν τῷ διακόνῳ ἐξήγειρεν ἔχθραν καὶ μνησικακίαν μέσον αὐτῶν ἐν εὐτελεῖ καὶ μικρᾷ ὑποθέσει. Πότε δὲ τοῦτο; Ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ πρεσβυτέρου ἐκδημίᾳ. Τούτου οὖν ἐκδημήσαντος ἀμνησακάκως καὶ πρὸς κύριον ἀπελθόντος, εἰς ἑαυτὸν ἐλθὼν ὁ διάκονος, τὸ ἴδιον σφάλμα ἐπιγνοὺς μήπω συγχωρηθεὶς τοῦ πρεσβυτέρου περιόντος, ἔστενε καὶ ἡγωνία καὶ πάντα τρόπον ἐπενόει τὸ πῶς ἄρα δυνηθῇ συγχώρησιν δέξασθαι τοῦ πρεσβυτέρου τὸν βίον καταλύσαντος. Τούτου οὖν σχολάζοντος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους εἰς βοήθειαν αἰτοῦντος καὶ πᾶσι πνευματικοῖς ἀνδράσι καὶ σοφοῖς προσανατιθῶν <sup>(3)</sup> τὸ πρᾶγμα, πρὸς μοναχοὺς ἀποτρέχειν, πάντες τοῦτον προσέταττον. Τοῦ δὲ μικροῦ δεῖν κοινόβιον μὴ ἔασαντος μήτε ἐγκλειστρον <sup>(4)</sup> μήτε στῦλον <sup>(5)</sup> μήτε ἡσυχαστήριον, πάντες ὡς ἐκ συμφώνου πρὸς ἐρημίτην τινὰ ὀνομαστὸν ἐπέτρεπον ἐξελθεῖν.

<sup>(1)</sup> Ps. 67, 36.

<sup>(2)</sup> Mot inconnu à Liddell-Scott et à Lampe. On en trouve un exemple dans le lexique de Dimitrakou.

<sup>(3)</sup> Noter l'anacoluthie.

<sup>(4)</sup> Attesté par Lampe.

<sup>(5)</sup> Les stylites furent nombreux à partir du V<sup>e</sup> siècle et à travers toute l'époque byzantine. Voir H. DELEHAYE, *Les saints stylites* (Bruxelles, 1923; = *Subsidia hag.* 14).

## 2. Il est envoyé à Nicétas l'archiviste.

Τοῦ δὲ ἐν ἀληθείᾳ τὴν ἰδίαν σωτηρίαν ἐπιζητοῦντος, ἐρωτήσῃ τὴν ἐρώτησιν ποιουμένου, εὔρεν ὃν ἐζήτει ἀσκητὴν· καὶ προσπεσὼν τοῖς ποσὶν αὐτοῦ μετ' <sup>(6)</sup> οἰμωγῆς καρδίας καὶ πολλῶν δακρύων καὶ τὸ πρᾶγμα ἐξηγησάμενος, παρεκάλει ἐλέους τυχεῖν. Ὁ δὲ μοναχὸς φησὶ πρὸς αὐτόν· «Τὴν τῶν θαυμάτων ἄβυσσον καταλιπὼν, πνευματικὸν τέκνον, ἐν τῇ πόλει τῇ θεοφυλάκτῃ <sup>(7)</sup>, πῶς πλανηθεὶς ἐξῆλθες πρὸς εὐτελεῖ καὶ οὐδαμινὸν ἄνθρωπον καὶ μὴ δυνάμενον ὠφελεῖσαι;». Τοῦ δὲ διακόνου τοὺς πόδας κατέχοντος τοῦ μοναχοῦ καὶ τοῖς δάκρυσιν αὐτοῦ ἐκμάσσοντος αὐτούς, ὀλοφυρομένου <sup>(8)</sup> τε καὶ μετὰ συντετριμμένης καρδίας παρακαλοῦντος, ἀνέστησεν αὐτόν· καὶ χαράξας μικρὸν πιττάκιον δέδωκεν αὐτῷ εἰπὼν· «Ἀπελθε, σκοτίας καταλαβούσης, ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ <sup>(9)</sup> καὶ στήθι ἐν τῷ κρυπτῷ εἰς τὰς ὡραίας πύλας <sup>(10)</sup> μὴ προλαβόντος σε ἐτέρου τινός καὶ ὅτε ἔλθῃ ἄνθρωπος σεμνὸς μετὰ μικροῦ φανοῦ <sup>(11)</sup> ὀξυπόρφυρον ἱμάτιον ἡμφιεσμένος, πρόσπεσον αὐτῷ καὶ προσαγόρευσον ἀνθ' ἡμῶν, δούς αὐτῷ καὶ τὸ πιττάκιον, καὶ εἰπὲ αὐτῷ· Κύρι Νικήτα, πρὸς σὲ ἀπεστάλην παρὰ τοῦ ὁδεῖνα μοναχοῦ, ἵνα τὸν ἐν ἐμοὶ ὄντα πειρασμόν τε καὶ πόνον μετὰ θεὸν κουφίσῃς. Καὶ διήγησαι αὐτῷ πᾶσαν τὴν τοῦ γράμματος ὑπόθεσιν· καὶ κύριος τὸ συμφέρον οἰκονομήσει». Τότε ὁ διάκονος, μετὰ πολλῆς τῆς ταχυτήτος καταλαβὼν τὴν θεοφύλακτον Κωνσταντινούπολιν, ἐποίησεν ὡς ἐδιδάχθη· καὶ ἐλθόντος τοῦ ἐρμηνευθέντος αὐτῷ ἀνθρώπου, προσέπεσεν αὐτῷ. Ἀναστήσας δὲ αὐτόν διενοεῖτο λέγων ἐν ἑαυτῷ· «Πόθεν τὴν τοῦ ὀνόματός μου πρόσκλησιν οὗτος γινώσκει; Ἡ πάλιν ὁ ἀποστείλας αὐτόν μοναχός, ὃν οὐδέποτε ἑώρακα, πῶς οἶδε τὸ ἐμὸν ὄνομα καὶ τὸν βαθμόν μου;» Χαρτουλάριον γὰρ αὐτόν προσηγόρευσεν, καθὼς καὶ ἦν. Ἀλλὰ καὶ τὸν τόπον καὶ τὴν ὥραν καὶ τὴν φορεσίαν καὶ τὴν τοῦ χαρακτήρος πρόσοψιν καὶ τὴν τοῦ φανοῦ σμικρότητα, πάντα γὰρ ὁ διάκονος, καθὼς ἐκ τοῦ μοναχοῦ ἤκουσε, διηγήσατο αὐτῷ.

<sup>(6)</sup> μεθ' cod.

<sup>(7)</sup> «La ville gardée par Dieu», c'est Constantinople. Voir ci-dessous, vers la fin du chap. 2.

<sup>(8)</sup> ὀλοφυρόμενόν cod.

<sup>(9)</sup> «La grande église», c'est Sainte-Sophie. Cf. R. JANIN, *Églises et monastères* (de Constantinople), 2<sup>e</sup> éd. (Paris, 1969), p. 455-456.

<sup>(10)</sup> Les «belles portes»: cf. JANIN, *l.c.*, p. 462.

<sup>(11)</sup> φανός, «cierge». Cf. DIMITRAKOS.



### 3. Avec Nicéas, il visite Sainte-Sophie et les Blachernes.

Ταῦτα δὲ καθ' ἑαυτὸν ὁ χαρτουλάριος Νικήτας ἐννοῶν ἔλεγεν· «Ὅντως θαυμασιὸς ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ<sup>(12)</sup>. Εἰ μὴ γὰρ τοῦ θεοῦ ἦν τοῦτο καὶ ὁ ἀποστείλας αὐτόν... Ἐν ἀληθείᾳ προφήτης τοῦ θεοῦ ἦν<sup>(13)</sup> ... . Καὶ οὗτος ἄξιος πληροφορίας καὶ συγχωρήσεως· οὐκ ἂν τοῦτο γέγονεν». Καὶ λέγει πρὸς αὐτόν· «Εἰσελθε μεθ' ἡμῶν μέχρι τῶν βασιλικῶν πυλῶν<sup>(14)</sup>· καὶ περαιτέρω μὴ προβῆς. Καὶ κύριος ποιήσει ὡς βούλεται». Καὶ προσελθὼν ὁ χαρτουλάριος εἰς τὰς ὡραίας πύλας, τὸ γόνυ κλίνας καὶ θεὸν ἐπικαλεσάμενος ἀνέστη σύνδακρυς καὶ τὸν τίμιον σταυρὸν ἐν αὐταῖς ἐγχαράξας, εὐθέως αὐτομάτως ἀνεφύχθησαν· καὶ εἰσελθὼν προσέπεσεν εἰς τὰς ἐσωτέρας πύλας· καὶ προσευξάμενος τῷ ὁμοίῳ σχήματι ἀνέφξε καὶ αὐτάς. Καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν νάρθηκα. Φρίκη δὲ καὶ ἔκστασις περιέπεσε τῷ διακόνῳ, ὡς ἐσχάτως ἔλεγεν ἡμῖν. Καὶ ἐλθόντες περαιτέρω καὶ ταῖς βασιλικαῖς πλησίον γενόμενοι πύλαις, προσευξάμενος καὶ αὐθις ἐπὶ ἱκανὰς τὰς ὥρας ἤνοιξε καὶ αὐτάς τῷ αὐτῷ σχήματι ποιήσας· καὶ εἰσελθὼν μόνος ὁ χαρτουλάριος μέσον τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας Σοφίας ἔστη εἰς προσευχήν. Ὁ δὲ διάκονος ἔξω ἐστὼς καὶ ἐκθαμβούμενος, εἶδε λαμπάδα ἐν σχήματι κανδήλας κατελθοῦσαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ φωταγωγοῦσαν αὐτόν. Μετὰ μικρὸν δὲ ἀπῆλθεν πρὸς τὸν ἄμβωνα, εἶτα πρὸς τὴν σωλέαν<sup>(15)</sup>· ἐξ αὐτῆς ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ πανταχοῦ προσευξάμενος καὶ ἐξελθὼν, ἡ λαμπὰς πανταχοῦ περιῖπτατο ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ φωταγωγοῦσα αὐτόν.

Ἐξελθὼν δὲ τὰς βασιλικὰς πύλας, εὐθέως αὐτομάτως ἐκλείσθησαν. Ἐξερχομένων δὲ ἀμφοτέρων ἐκλείσθησαν καὶ αἱ λοιπαὶ πύλαι αἱ προανοιγεῖσαι αὐτοῖς· ἡ τε μεσαία ἐν ᾗ ἄνωθεν αὐτῆς διὰ λεπτῶν ψηφίδων ἐκτετύπεται ὁ χαρακτήρ τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου<sup>(16)</sup>· ὡσαύτως καὶ ἡ ὡραία. Καὶ κλεισθεισῶν τῶν πυλῶν ἐπορεύοντο οἱ δύο ὁμοῦ· καὶ ἀπελθόντες ἐν τῷ φόρῳ ἐν τῷ παναγάστῳ ναῷ τῆς πανυμνήτου καὶ ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου, τῷ αὐτῷ σχήματι εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ὁ χαρτουλάριος μόνος, τοῦ διακόνου καθορῶντος ἅπαντα καὶ ἐκπληττομένου καὶ τὸ «Κύριε, ἐλέησον» καθ' ἑαυτὸν συχνῶς ἀνακράζοντος. Κάκειθεν ἀπάραντες καὶ ἀπελθόντες ἐν τῷ ναῷ τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου

(12) Ps. 67, 36.

(13) Suivent deux lignes effacées.

(14) «Les portes royales»: cf. JANIN, *l.c.*, p. 462.

(15) Lampe connaît le mot σόλαια ou σωλεία, «raised part of church between nave and sanctuary».

(16) Cf. JANIN, *l.c.*, p. 462.



ἐν Βλαχέρναις<sup>(17)</sup>, αὐθις προσευξάμενος ἀνεφύχθησαν κακεῖ αἱ ἔξω πύλαι· καὶ εἰσῆλθον. Καὶ ἐλθόντες εἰς τὰς βασιλικὰς πύλας τῆς ἁγίας σοροῦ<sup>(18)</sup>, ἔστησε τὸν διάκονον· κακεῖ πάλιν προσευξάμενος τῷ ὁμοίῳ σχήματι, ἀνεφύχθησαν αὐτομάτως αἱ πύλαι καθὼς καὶ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν τῷ φόρῳ. Καὶ εἰσελθὼν μόνος προσηύχετο.

#### 4. Il rencontre son ami défunt et se réconcilie.

Τοῦ διακόνου δὲ ἔξω ἐστῶτος, εἶδεν ὡς ἐδόκει ἐν ἀληθείᾳ διάκονον ὡς ἐκ τοῦ ναοῦ ἐρχόμενον καὶ θυμιῶντα, καὶ θυμιάσασθαι αὐτόν· εἰσῆλθεν ἐν τῇ ἁγίᾳ σορῷ· καὶ μετὰ μικρὸν εἰσῆλθε κλῆρος πολὺς, ἱερατικὴν στολὴν λευκὴν ἡμφιεσμένος· εἶθ' οὕτως πάλιν ἕτερος κλῆρος, πορφυρᾶν στολὴν ἱερατικὴν καὶ αὐτὸς ἐνδεδυμένος· καὶ εἰσελθόντες ἔστη ὁ λευκοφόρος κλῆρος ἐν τῷ χορῷ τῷ δεξιῷ, ὁ δὲ τὴν πορφυρᾶν στολὴν φορῶν ἐν τῷ ἀριστερῷ χορῷ· καὶ δοθείσης δόξης ἤρξαντο ψάλλειν ἀντιστιχίζοντες οἱ δύο βαθμοί, μᾶλλον δὲ οἱ χοροί· ἔψαλλον μέλος, ξένον καὶ παράδοξον, καὶ πάσης ἀνθρωπίνης φύσεως παρηλλαγμένον. Οὐδὲν δὲ ἐγνώριζεν ὁ διάκονος, ὡς ἔλεγεν, ἐκ τῶν ψαλλομένων ἄλλο πλὴν τὸ ἀλληλούϊα. Καὶ μετὰ τὸ προσεύξασθαι τὸν χαρτουλάριον, ἐξελθὼν λέγει πρὸς τὸν διάκονον· «Εἰσελθε καὶ σκόπησον εἰς τὸν ἀριστερὸν χορὸν ἐὰν ἀναγνωρίσης τὸν πρεσβύτερον μεθ' οὗ ἡ μνησικακία γέγονεν». Εἰσελθὼν δὲ καὶ σκοπήσας ἐξῆλθεν λέγων ὅτι οὐκ ἔστιν ἐκεῖ. Καὶ πάλιν λέγει αὐτῷ· «Εἰσελθε, σκόπησον εἰς τὸν δεξιὸν χορὸν.» Καὶ εἰσελθὼν ἐγνώρισεν αὐτόν ἐκεῖσε ἐστῶτα καὶ ψάλλοντα. Καὶ ἐλθὼν ἀπήγγειλον αὐτῷ. Καὶ λέγει αὐτῷ· «Ἀπελθε καὶ εἰπὲ αὐτῷ· ὁ χαρτουλάριος Νικήτας εἰς τὰς βασιλικὰς πύλας προσμένει τοῦ θεάσασθαί σε». Εἰσελθόντος δὲ τοῦ διακόνου ἐν τῷ δεξιῷ χορῷ καὶ τὸν πρεσβύτερον ὡς ἐκ τοῦ χαρτουλαρίου προσαγορεύσαντος, συνακολουθήσας τῷ διακόνῳ, ἐξῆλθε τοῦ χοροῦ καὶ ἦλθον ὁμοῦ μέχρι τῶν πυλῶν. Καὶ φησιν ὁ χαρτουλάριος πρὸς αὐτόν· «Κύριε ὁ πρεσβύτερος, συγχώρησον τὸν διάκονον περὶ τῆς γενομένης ἐν ἀμφοτέροις διαβολικῆς μνησικακίας». Εὐθέως δὲ σὺν τῷ λόγῳ τοῦ χαρτουλαρίου, τῷ νεύματι προσπεσόντες ἀλλήλοις, εἶπεν ὁ πρεσβύτερος· «Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ ὑπὸ μυριάδων ἀγγέλων δοξαζόμενός τε καὶ λειτουργούμενος, συγχωρήσῃ αὐτῷ καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι

(17) Cf. JANIN, t.c., p. 161-171.

(18) «La chapelle de la Châsse (Σορός), destinée à recevoir l'habit de la Vierge, apporté de Palestine en 473» (JANIN, t.c., p. 161).

καὶ ἐν τῷ μέλλοντι». Ὡσαύτως καὶ ὁ διάκονος, συγχωρήσας τὸν πρεσβύτερον, ἡσπάσαντο ἀλλήλους. Καὶ ὁ μὲν πρεσβύτερος ἀπῆλθε πρὸς τὸν χορὸν ἐν ᾧ ἴστατο.

### 5. Conclusion.

Ὁ χαρτουλάριος δέ, λαβὼν τὸν διάκονον, ἐξῆλθε. Καὶ χαράξας μικρὸν γραμμάτιον ἀπέστειλε πρὸς τὸν μοναχὸν διὰ τοῦ αὐτοῦ διακόνου, δηλῶν αὐτῷ τάδε· «Ἐγὼ μὲν, ἅγιέ μου πάτερ, ἀνάξιός εἰμι τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ αὐτοῦ τοῦ ζῆν. Πλὴν καθὼς ἐκέλευσας περὶ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν τοῦ διακόνου, ἐσπουδάσαμεν ὅσης δυνάμεως εἶχομεν· καὶ ἰδοὺ τῇ βοηθείᾳ τοῦ μεγάλου θεοῦ ἡμῶν, τῇ πρεσβείᾳ καὶ ἀντιλήψει τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου καὶ τῇ συνεργίᾳ τῆς ἁγίας εὐχῆς σου συγχωρηθεὶς ὁ ἀδελφὸς ἔλαβε τὴν τελείαν πληροφορίαν ὁφθαλμοφανῶς. Λοιπὸν οὖν εὖξαι καὶ συγχώρησόν μου, ἁγία ψυχὴ· καὶ μὴ προσθείσης βαρύναι ἔτι τὴν ἐμὴν εὐτέλειαν».

Ταῦτα οὖν, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἀκούσαντες ἡμεῖς ἐν ἐκπλήξει μεγάλῃ γεγόναμεν καὶ τὸν θεὸν τὸν ἅγιον ἐδοξάσαμεν ὅτι κατὰ γενεὰν ἐγείρει κρυπτοὺς δούλους αὐτοῦ, τοὺς ἐν ἀληθείᾳ ποιοῦντας τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἵνα δι' αὐτῶν καὶ ἡμεῖς οἱ ἐν ἀμελείᾳ διάγοντες σωζώμεθα. Εἰ μὴ γὰρ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτὸς ἦν ὁ χαρτουλάριος, οὐκ ἂν πανταχοῦ ἐν ἁωρίᾳ καιροῦ αὐτομάτως αἱ πύλαι ἠνοιγόντο αὐτῷ· οὐκ ἂν δὲ καὶ ἡ οὐράνιος αὐτῷ λαμπὰς πανταχοῦ ἐνδον τοῦ ναοῦ εἶπετο καὶ ἐφωταγώγει· οὐκ ἂν δὲ καὶ ἡξιούτο τοιούτων ταγμάτων θεατῆς γενέσθαι. Ὅντως γὰρ ὄντως θαυμαστός ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ<sup>(19)</sup>. Πάντως γὰρ τὸ καθαρὸν καὶ ἀκίβδηλον τοῦ χαρτουλαρίου τοῦτο πεποίηκε καὶ ἡ τοῦ μοναχοῦ ἐκείνου ἀδίστακτος πληροφορία καὶ ἡ τοῦ διακόνου ἄοκνος καὶ ἐπίμονος σπουδὴ – λέγει γὰρ ὁ κύριος· «Πᾶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὐρίσκει καὶ τῷ κρουοντι ἀνοιγήσεται<sup>(20)</sup>». Καὶ ἄψευδής ἐστιν ἡ θεία φωνή· εἰ γὰρ ἐπιμόνως αἰτήσομεν καὶ θερμῶς προσδράμωμεν καὶ μετὰ πίστεως κρούσωμεν, ἀδύνατόν ἐστιν μὴ ἀκουσθῆναι ἡμᾶς. Φησὶ γὰρ διὰ τοῦ προφήτου ὁ κύριος· «Οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὥς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν<sup>(21)</sup>». Αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

(<sup>19</sup>) Cf. Ps. 67, 36.

(<sup>20</sup>) Matth. 7, 8.

(<sup>21</sup>) Cf. Ez. 33, 11.

## UN COPISTE DU MONASTÈRE DE CASOLE: LE HIÉROMOINE THOMAS

Dans son catalogue des *Vaticani graeci* 1745-1962, Mgr P. Canart a décrit avec toute la minutie désirable un petit psautier sur parchemin, le *Vaticanus gr.* 1870, dont il attribue sans hésitation l'écriture à la Terre d'Otrante <sup>(1)</sup>. L'intérêt de ce manuscrit découle en partie d'une série de pronostics basés sur les psaumes <sup>(2)</sup>, transcrits aux f. 189<sup>v</sup>-193<sup>r</sup> par un copiste que l'auteur du catalogue distingue du scribe principal, tout en le considérant contemporain <sup>(3)</sup>. Mais ce qui nous intéresse ici au premier chef, c'est le colophon que le copiste du psautier nous a laissé au f. 189<sup>r</sup> et que l'éminent scriptor de la Bibliothèque Vaticane a reproduit de la manière suivante <sup>(4)</sup>:

- 1 † εγ[ρα]φ(η) τὸ παρὸν ψαλτηριον δια
- 2 χειρὸς εμοῦ Θωμᾶ ἱερομονάχου
- 3 ἐξοδῶ (?) πολλῇ του εὐλαβε-
- 4 στατ(ου) ἱερομοναχου [quattuor litterae iero valde dubiae]
- κυ[ρ] Μα[τ]θαίου (?)
- 5 . . . μ<sup>ο</sup> [compendium finem vocabuli cuiusdam signat] . . . ασου
- οι α[ναγι]-
- 6 νω[σκο]ντ(ες) ἐνξασ[θε] ὑπερ εμοῦ
- 7 (και) . . . . . λλ [an χλ ?] . . . . τοῦ
- 8 γραψα[ν]το(ς) α[υ]τὸ.

S'agissant d'un moine qui écrit pour un autre moine, il est préférable, nous semble-t-il, de voir dans les lettres μ<sup>ο</sup> le génitif du substantif *μονή* plutôt que la finale abrégée d'un mot indéchiffrable. Par ailleurs,

(1) P. CANART, *Codices Vaticani graeci. Codices 1745-1962, I: Codicum enarrationes*, Cité du Vatican, 1970, p. 414-415.

(2) L'édition en a été annoncée par P. CANART, *De la catalographie à l'histoire du livre. Vingt ans de recherches sur les manuscrits grecs*, dans *Byzantion*, 50 (1980), p. 575 et notes 18-19.

(3) CANART, *Codices*, I, p. 414.

(4) *Ibid.*, p. 415.



comme il ne fait aucun doute que l'écriture soit de marque salentine<sup>(5)</sup>, il est assez naturel de penser aussitôt au monastère le plus célèbre de la région, Saint-Nicolas de Casole, et de compléter le groupe de lettre ασου tant au début qu'à la fin pour le transformer en [K]ασού[λων]. L'identification paraît d'autant plus plausible que P. Canart signale la présence, sur un feuillet de garde, d'un tropaire en l'honneur de saint Nicolas<sup>(6)</sup>, patron de l'abbaye, et rapproche à juste titre les pronostics des f. 189<sup>v</sup>-193<sup>r</sup> d'un texte du même genre contenu dans un psautier que le hiéromoine Joachim de Casole a émaillé de notes autobiographiques à la fin du Quattrocento, le *Vat. gr.* 1866<sup>(7)</sup>.

À vrai dire, bien que l'état de conservation soit loin d'être parfait, il n'est pas impossible, en s'aidant de la lampe de Wood<sup>(8)</sup>, d'en donner une lecture plus complète, plus correcte aussi, et de confirmer ainsi l'hypothèse qui vient d'être formulée<sup>(9)</sup>.

- 1 † Ε[ . . . . ]ώθ(η) τὸ παρὸν ψαλτήριον διὰ
- 2 χειρὸς ἐμοῦ Θωμᾶ ἱερομονάχου
- 3 ἐξόδῳ πολλῇ τοῦ εὐλαβε-
- 4 στάτου ἱερομονάχ(ου) κυ(ροῦ) Ματ[θ]αίου
- 5 τῆς μονῆς τῶ[ν] Κασούλων. οἱ ἀνα[γι]-
- 6 νώ[σ]κοντες εὐξασθ[ε] ὑπὲρ αὐτοῦ
- 7 (καὶ) ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ ἐλαχίστου τοῦ
- 8 γράψα[ν]τος αὐτό.

Du premier mot du colophon, l'épsilon initial mis à part, les seules choses sûres sont un trait d'abréviation qui descend en oblique vers la droite, pour remonter ensuite après avoir fait une boucle, comme dans les mots κυ(ροῦ) (lg. 4) et μο(νῆς) (lg. 5), et surtout un oméga, placé au-dessus de la ligne rectrice et surmonté d'un petit thêta oncial dont la barre médiane a disparu. La présence de cet oméga nous invite à écarter la lecture ἐγράφη et nous laisse le choix entre les formes ἐτελει-

(<sup>5</sup>) Voir les pl. I et II.

(<sup>6</sup>) CANART, *Codices*, I, p. 415, sous la rubrique *Annot.*

(<sup>7</sup>) *Ibid.*, p. 414; description du *Vat. gr.* 1866, *ibid.*, p. 395-403 (les notes de Joachim de Casole sont éditées aux p. 402-403).

(<sup>8</sup>) Voir la pl. III (photographie prise sous exposition aux rayons ultraviolets).

(<sup>9</sup>) Par souci d'uniformisation, nous avons rétabli partout l'accentuation normale du texte.

ώθη et ἐπληρώθη<sup>(10)</sup>. Le mot ἐξόδω (lg. 3) n'est pas douteux car l'on distingue bien la plus grande partie de la ligature epsilon-ksi et l'on devine sans trop de peine la boucle du delta minuscule. Le kappa de Κασούλων (lg. 5) est bien visible et on discerne tant bien que mal le lambda oncial placé au-dessus de l'upsilon, ainsi que l'abréviation tachygraphique de la finale ων qui recouvre l'ensemble. L'invocation aux utilisateurs du psautier (lg. 5-8) ne pose guère de problèmes si on lit correctement dans l'ordre les pronoms αὐτοῦ et ἐμοῦ.



Mgr Canart a assigné l'écriture du hiéromoine Thomas<sup>(11)</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, se rangeant ainsi à l'avis de Rahlfs<sup>(12)</sup>, qui reprenait lui-même à son compte la datation du manuscrit proposée par Holmes et Parsons en 1820<sup>(13)</sup>. Malgré l'opinion concordante de ces savants, pareille datation n'emporte pas d'emblée notre adhésion. La persistance de formes graphiques traditionnelles dans le Salento, surtout entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, est parfois trompeuse et, lorsque le codex est en parchemin, ce conservatisme est susceptible d'induire en erreur les paléographes les plus avertis. C'est dire qu'on ne saurait, en présence d'écritures plus ou moins archaïsantes, s'accomoder d'impressions superficielles ou de jugements hâtifs.

La découverte d'un second manuscrit de Thomas de Casole, lui aussi sur parchemin, palimpseste par endroits, de contenu exclusivement grammatical, illustre bien les réactions diverses que peuvent

---

<sup>(10)</sup> Les copistes de Terre d'Otrante ne recourent que très rarement au verbe πληρώω dans leurs colophons. Le *Laurentianus* 86, 15 (Gallipoli, an. 1347) est peut-être à ce jour le seul témoin connu de cet usage dans la région: cf. A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, I: *Text*, Urbana-Chicago-Londres, 1972, p. 204. L'emploi de τελειόω est, en revanche, beaucoup mieux attesté.

<sup>(11)</sup> CANART, *Codices*, I, p. 414.

<sup>(12)</sup> A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* (Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 1914, Beiheft), Berlin 1914, p. 264.

<sup>(13)</sup> R. HOLMES et J. PARSONS, *Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus*, III, 2, Oxford, 1820, *Praefatio ad Librum Psalmorum* (non pag.), n° 214.

avoir des spécialistes confrontés à la même écriture. Il s'agit du *Parisinus* gr. 2558 ou, plus précisément, de la seconde partie du codex qui comprend les f. 55-168 et formait peut-être à l'origine un livre distinct, comme le laisserait supposer la mention «secretario» au f. 55<sup>r</sup>, indiquant qu'il appartenait dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle à Antonello Petrucci, haut fonctionnaire de la cour aragonaise de Naples<sup>(14)</sup>. Si l'identification ne fait aucun doute<sup>(15)</sup>, en revanche, la datation proposée par H. Omont s'écarte sensiblement de celle que P. Canart a assignée au psautier de la Vaticane, puisqu'il date le *Parisinus* du XIV<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle<sup>(16)</sup>. C'est la même date que Ch. Astruc a retenue dans l'étude qu'il a consacrée aux manuscrits d'Antonello Petrucci<sup>(17)</sup>.

Le seul instrument qui s'offre à nous pour départager les opinions de ces savants est évidemment l'examen attentif de l'écriture de Thomas de Casole, qu'il conviendra de comparer avec les écritures salentines traditionnelles.

Une constatation s'impose aussitôt. L'écriture du scribe salentin est reconnaissable entre toutes par la multiplicité des traits personnels, dont le plus caractéristique est la tendance à déplacer en oblique vers la gauche les traits inférieurs verticaux de certaines lettres. Le phénomène est frappant lorsqu'il s'agit du pi oncial<sup>(18)</sup> et du tau en ligature avec une voyelle, l'omicron en particulier<sup>(19)</sup>, quelquefois aussi l'épsilon<sup>(20)</sup>. La formation du lambda oncial obéit souvent au même souci d'obliquité. La jambe gauche de la lettre, qui se détache parfois très bas de la jambe droite, est allongée et rehaussée vers la gauche, ce qui a pour conséquence d'agrandir l'angle normal de la lettre<sup>(21)</sup>. Le trait

---

(14) Voir CH. ASTRUC, *Nota per i codici greci di Antonello Petrucci*, dans T. DE MARINIS, *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona. Supplemento*, 1: *Testo*, Vérone, 1969, p. 227. Sur Petrucci, voir DE MARINIS, *ibid.*, p. 209-215.

(15) Voir les planches IV et V.

(16) H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, III, Paris, 1888, p. 5.

(17) ASTRUC, *Nota*, p. 227.

(18) Pl. Ia, lg. 16; pl. Ib, lg. 8, 10, 13; pl. IIIa, lg. 8; pl. IV, lg. 7, 16, 21; pl. Va, lg. 11, 17.

(19) Pl. Ia, lg. 9; pl. IIb, lg. 5, 7; pl. IIIa, lg. 10; pl. IV, lg. 2, 11, 17, etc.

(20) Pl. Ib, lg. 13; pl. IV, lg. 1, 2, 20, 24; pl. Vb, lg. 5, 7.

(21) Exemples caractéristiques aux pl. Ia, lg. 16; IIa, lg. 4, 16; pl. IIb, lg. 3, 11; pl. IV, lg. 1, 3, etc.



11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.

11. 11. 1871. 11. 11.



1. Die erste Gruppe ist die der  
 2. Die zweite Gruppe ist die der  
 3. Die dritte Gruppe ist die der  
 4. Die vierte Gruppe ist die der  
 5. Die fünfte Gruppe ist die der  
 6. Die sechste Gruppe ist die der  
 7. Die siebte Gruppe ist die der  
 8. Die achte Gruppe ist die der  
 9. Die neunte Gruppe ist die der  
 10. Die zehnte Gruppe ist die der

1870-1871  
 1871-1872  
 1872-1873  
 1873-1874  
 1874-1875  
 1875-1876  
 1876-1877  
 1877-1878  
 1878-1879  
 1879-1880  
 1880-1881  
 1881-1882  
 1882-1883  
 1883-1884  
 1884-1885  
 1885-1886  
 1886-1887  
 1887-1888  
 1888-1889  
 1889-1890  
 1890-1891  
 1891-1892  
 1892-1893  
 1893-1894  
 1894-1895  
 1895-1896  
 1896-1897  
 1897-1898  
 1898-1899  
 1899-1900  
 1900-1901  
 1901-1902  
 1902-1903  
 1903-1904  
 1904-1905  
 1905-1906  
 1906-1907  
 1907-1908  
 1908-1909  
 1909-1910  
 1910-1911  
 1911-1912  
 1912-1913  
 1913-1914  
 1914-1915  
 1915-1916  
 1916-1917  
 1917-1918  
 1918-1919  
 1919-1920  
 1920-1921  
 1921-1922  
 1922-1923  
 1923-1924  
 1924-1925  
 1925-1926  
 1926-1927  
 1927-1928  
 1928-1929  
 1929-1930  
 1930-1931  
 1931-1932  
 1932-1933  
 1933-1934  
 1934-1935  
 1935-1936  
 1936-1937  
 1937-1938  
 1938-1939  
 1939-1940  
 1940-1941  
 1941-1942  
 1942-1943  
 1943-1944  
 1944-1945  
 1945-1946  
 1946-1947  
 1947-1948  
 1948-1949  
 1949-1950  
 1950-1951  
 1951-1952  
 1952-1953  
 1953-1954  
 1954-1955  
 1955-1956  
 1956-1957  
 1957-1958  
 1958-1959  
 1959-1960  
 1960-1961  
 1961-1962  
 1962-1963  
 1963-1964  
 1964-1965  
 1965-1966  
 1966-1967  
 1967-1968  
 1968-1969  
 1969-1970  
 1970-1971  
 1971-1972  
 1972-1973  
 1973-1974  
 1974-1975  
 1975-1976  
 1976-1977  
 1977-1978  
 1978-1979  
 1979-1980  
 1980-1981  
 1981-1982  
 1982-1983  
 1983-1984  
 1984-1985  
 1985-1986  
 1986-1987  
 1987-1988  
 1988-1989  
 1989-1990  
 1990-1991  
 1991-1992  
 1992-1993  
 1993-1994  
 1994-1995  
 1995-1996  
 1996-1997  
 1997-1998  
 1998-1999  
 1999-2000  
 2000-2001  
 2001-2002  
 2002-2003  
 2003-2004  
 2004-2005  
 2005-2006  
 2006-2007  
 2007-2008  
 2008-2009  
 2009-2010  
 2010-2011  
 2011-2012  
 2012-2013  
 2013-2014  
 2014-2015  
 2015-2016  
 2016-2017  
 2017-2018  
 2018-2019  
 2019-2020  
 2020-2021  
 2021-2022  
 2022-2023  
 2023-2024  
 2024-2025  
 2025-2026  
 2026-2027  
 2027-2028  
 2028-2029  
 2029-2030  
 2030-2031  
 2031-2032  
 2032-2033  
 2033-2034  
 2034-2035  
 2035-2036  
 2036-2037  
 2037-2038  
 2038-2039  
 2039-2040  
 2040-2041  
 2041-2042  
 2042-2043  
 2043-2044  
 2044-2045  
 2045-2046  
 2046-2047  
 2047-2048  
 2048-2049  
 2049-2050  
 2050-2051  
 2051-2052  
 2052-2053  
 2053-2054  
 2054-2055  
 2055-2056  
 2056-2057  
 2057-2058  
 2058-2059  
 2059-2060  
 2060-2061  
 2061-2062  
 2062-2063  
 2063-2064  
 2064-2065  
 2065-2066  
 2066-2067  
 2067-2068  
 2068-2069  
 2069-2070  
 2070-2071  
 2071-2072  
 2072-2073  
 2073-2074  
 2074-2075  
 2075-2076  
 2076-2077  
 2077-2078  
 2078-2079  
 2079-2080  
 2080-2081  
 2081-2082  
 2082-2083  
 2083-2084  
 2084-2085  
 2085-2086  
 2086-2087  
 2087-2088  
 2088-2089  
 2089-2090  
 2090-2091  
 2091-2092  
 2092-2093  
 2093-2094  
 2094-2095  
 2095-2096  
 2096-2097  
 2097-2098  
 2098-2099  
 2099-2100  
 2100-2101  
 2101-2102  
 2102-2103  
 2103-2104  
 2104-2105  
 2105-2106  
 2106-2107  
 2107-2108  
 2108-2109  
 2109-2110  
 2110-2111  
 2111-2112  
 2112-2113  
 2113-2114  
 2114-2115  
 2115-2116  
 2116-2117  
 2117-2118  
 2118-2119  
 2119-2120  
 2120-2121  
 2121-2122  
 2122-2123  
 2123-2124  
 2124-2125  
 2125-2126  
 2126-2127  
 2127-2128  
 2128-2129  
 2129-2130  
 2130-2131  
 2131-2132  
 2132-2133  
 2133-2134  
 2134-2135  
 2135-2136  
 2136-2137  
 2137-2138  
 2138-2139  
 2139-2140  
 2140-2141  
 2141-2142  
 2142-2143  
 2143-2144  
 2144-2145  
 2145-2146  
 2146-2147  
 2147-2148  
 2148-2149  
 2149-2150  
 2150-2151  
 2151-2152  
 2152-2153  
 2153-2154  
 2154-2155  
 2155-2156  
 2156-2157  
 2157-2158  
 2158-2159  
 2159-2160  
 2160-2161  
 2161-2162  
 216





descendant du phi est également orienté à gauche lorsqu'il est lié à un alpha<sup>(22)</sup> ou à un sigma<sup>(23)</sup> qui le précèdent.

Si l'on ajoute à cela d'autres particularités telles que le grand lambda minuscule formé de deux traits séparés<sup>(24)</sup>, le tau-parapluie<sup>(25)</sup> ou la ligature delta-iota<sup>(26)</sup>, il est assez normal de penser aux écritures salentines des années 1265-1320 et de situer l'activité du copiste Thomas à cette époque. Mais en réalité, cette première impression ne résiste pas à une analyse détaillée. Certes, la tendance à tracer des traits obliques y est bien présente et concerne avant tout le phi lié<sup>(27)</sup>, comme dans les manuscrits du hiéromoine de Casole, et le gamma<sup>(28)</sup>. Il suffit, en revanche, de jeter un coup d'œil sur les manuscrits datés ou datables de la période en question<sup>(29)</sup> pour constater que le pi et le tau obliques ne s'y rencontrent pas, pas plus d'ailleurs que le lambda oncial de notre scribe.

Il n'est pas inutile, en outre, d'attirer l'attention sur le fait que les manuscrits liturgiques de la fin du XIII<sup>e</sup> et du début du XIV<sup>e</sup> siècle offrent un aspect beaucoup moins tarabiscoté que les manuscrits profanes contemporains et qu'ils ne renferment guère d'extravagances calligraphiques<sup>(30)</sup>. Les spécialistes apuliens de livres philosophiques,

(22) Pl. IIIa, lg. 5; pl. IV, lg. 5, 14, 15, 19; pl. Va, lg. 3, etc.

(23) Pl. IV, lg. 9, 23; pl. Vb, lg. 1, 2.

(24) Pl. Ia, lg. 3, 10, 13; pl. Va, lg. 19; pl. Vb, lg. 2, etc.

(25) Pl. Ia, lg. 13; pl. Ib, lg. 7, 10; pl. IV, lg. 18, etc.

(26) Pl. Ia, lg. 14; pl. IIa, lg. 9, 10, 14; pl. IV, lg. 5, 6, etc.

(27) Premiers exemples en 1265 déjà, dans l'écriture de Nicolas de Gallipoli: voir le f. 27<sup>r</sup> du *Vindob. suppl. gr. 37* reproduit dans A. JACOB, *Gallipoli bizantina*, dans *Paesi e figure del vecchio Salento*, III, Galatina, 1989, fig. 488, p. 303; voir aussi l'écriture de Nicolas Hagiopétritis (*Barber. gr. 102*, an. 1288/89, plutôt que 1290/91) dans A. TURYN, *Codices graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi* (Codices e Vaticanis selecti... 28), Cité du Vatican, 1964, pl. 43.

(28) On trouve des gamma de ce genre chez Cyriaque Prasianos de Gallipoli, le copiste le plus représentatif de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle: voir A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts... Italy*, II: *Plates*, pl. 53 (*Laurent. 71*, 35, an. 1290/91), par exemple à la lg. 2 (γενικωτάτων).

(29) Liste de ces manuscrits, avec l'indication des fac-similés, dans A. JACOB, *Culture grecque et manuscrits en Terre d'Otrante*, dans *Atti del III<sup>e</sup> Congresso internazionale di studi salentini e del I<sup>o</sup> Congresso storico di Terra d'Otranto*, Lecce, 1980, p. 71-73.

(30) Comme copiste spécialiste de manuscrits liturgiques, on peut citer André de Brindisi: voir A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and*



grammaticaux ou littéraires cherchent du reste à bannir les fioritures de toute sorte et à adopter un style plus dépouillé lorsqu'ils transcrivent des textes destinés à l'usage liturgique, ainsi qu'on peut le voir, par exemple, dans les manuscrits de Nicolas d'Oria<sup>(31)</sup>. S'il est donc naturel que Thomas de Casole laisse libre cours à sa fantaisie dans le *Paris. gr. 2558*, qui ne contient que des pièces grammaticales, il est assez surprenant qu'il ait recours aux mêmes artifices dans son psautier. À cet égard, il est instructif de comparer le *Vat. gr. 1870* à un psautier salentin bilingue daté de 1303, le *Neapolitanus ex Vindob. gr. 22*<sup>(32)</sup>. Le caractère artificiel du *Vaticanus* ressort à l'évidence de la juxtaposition des deux manuscrits.

L'examen des particularités les plus voyantes de l'écriture de Thomas de Casole, qui, de prime abord, paraissent l'apparenter aux manuscrits «classiques» de la Terre d'Otrante, nous invite donc, de façon un peu paradoxale, à lui assigner une date beaucoup moins haute, proche de celle proposée par H. Omont et Ch. Astruc, qui, nous l'avons vu plus haut, penchent tous deux pour le XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle. Pour dater correctement cette écriture, il faut en quelque sorte faire abstraction de ce qui la rend si caractéristique, l'imaginer dépourvue des enjolivements tape-à-l'œil dont Thomas a parsemé indistinctement ses copies, sans tenir compte des genres littéraires. Les lemmes vermillon du psautier donnent une idée assez exacte de ce que devait être cette écriture à l'état naturel, de même que les pronostics transcrits également au vermillon à la fin du livre et que rien n'empêche, à première vue, de lui attribuer<sup>(33)</sup>.

Est-il possible de circonscrire avec une approximation raisonnable la période d'activité du scribe de Casole? Un premier élément, de nature codicologique, semble nous orienter vers la première moitié du

---

*Fourteenth Centuries in the Libraries of Great Britain* (Dumbarton Oaks Studies, 17), Washington, 1980, pl. 21 (*Londin. Brit. Libr. Harl.* 5535, an. 1284); IDEM, *Italy*, II, pl. 37 (*Ambros. G 8 sup.*, an. 1286).

(31) Cf. A. JACOB, *Nicolas d'Oria. Un copiste de Pouille au Saint-Sauveur de Messine*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 65 (1985), p. 139-143.

(32) TURYN, *Dated Greek manuscripts . . . Italy*, II, pl. 82, où est reproduite la main principale (cf. *ibid.*, I, p. 104-105). Sur l'origine salentine, voir JACOB, *Nicolas d'Oria*, p. 141, note 56.

(33) Le rouge ne se détachant pas suffisamment sur le fond du parchemin, il est difficile d'avoir de ces passages des photos suffisamment contrastées.







Quattrocento. L'utilisation du papier dans le Salento, qui remonte au moins à Nicolas-Nectaire de Casole<sup>(34)</sup>, y est devenue courante dans les dernières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle. Il n'a toutefois pas éliminé complètement le parchemin dans la confection des manuscrits liturgiques; pour autant qu'il soit disponible, ce dernier reste même la matière préférée pour cette catégorie de livres<sup>(35)</sup>. On remarque, en revanche, qu'il n'y a pour ainsi dire plus de manuscrits profanes sur parchemin après 1300. Ce n'est que dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle qu'il est à nouveau utilisé dans la région pour la transcription de textes non religieux, soit à une époque où les copistes salentins commencent à travailler pour le monde de l'humanisme<sup>(36)</sup>. Il y a beaucoup à parier que le *Paris. gr. 2558*, copié dans un monastère où les besoins en livres scolaires devaient être réduits au minimum à l'aube de la Re-

---

(34) Le *Paris. Suppl. gr. 1232*, copie autographe des *Τρία συντάγματα* de l'higoumène de Casole, est formé de feuillets de parchemin et de papier: description dans CH. ASTRUC et M.-L. CONCASTY, *Bibliothèque nationale. Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs. Troisième partie. Le Supplément grec*, III, Paris, 1960, p. 403-407. Dans une lettre de Georges Bardanès, métropolitain de Corfou, à Jean Grasso, datable de 1229, il est question de vingt livres de « bombycin » destinées au notaire otrantais: « Nepos meus imprimis te salutat necnon ad tollendum otium quasi mercuriale quoddam tibi mittit bombycis libras viginti » (J. M. HOECK et R. J. LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II.* [Studia patristica et byzantina, 11], Ettal, 1965, p. 182; la correspondance de Georges Bardanès est conservée dans une traduction latine de Federico Mezio). Le premier manuscrit salentin daté sur papier occidental est le *Vindob. Suppl. gr. 37* (Gallipoli, an. 1265): cf. H. HUNGER, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Supplementum graecum* (Biblos-Schriften, 15), Vienne, 1957, p. 32.

(35) Aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, les euchologes sont tous en parchemin, à l'exception du *Vat. gr. 1228*, que les tables pascales permettent de dater de 1320: voir A. JACOB, *Le rite du *καμπανισμός* dans les euchologes italo-grecs*, dans *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O.S.B.*, Louvain, 1972, p. 236; IDEM, *Culture grecque*, cit., p. 73.

(36) Le *Vallicellianus C 97<sup>2</sup>*, copié sur parchemin par Étienne Colymbas de Corigliano en 1424, renferme quelques extraits d'œuvres profanes (E. MARTINI, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, II [Indici e cataloghi 19], Milan, 1902, p. 80-83); le *Laurent. 59, 45* (Solito, an. 1449), qui contient Denys de Thrace, est sur parchemin également (A. M. BANDINI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Laurentianae*, II, Florence, 1768, col. 575-576).



naissance, près d'une ville – Otrante – depuis longtemps latinisée, était destiné à alimenter ce nouveau marché.

Forts de cette première indication chronologique, utile quoiqu'encore assez vague, revenons un instant à la souscription du *Vat. gr. 1870*, qui fournit une précision extrêmement précieuse pour notre propos. Le hiéromoine Mathieu de Casole, qui avait chargé Thomas de lui procurer un nouveau psautier, n'est pas en effet tout à fait inconnu. Son nom apparaît par deux fois dans les Registres du Latran. Le 11 décembre 1419, il est nommé par le pape Martin V à la tête du monastère de Casole<sup>(37)</sup>. Mathieu résidait alors à Florence, où se trouvait la curie romaine, puisqu'il s'y acquitta des taxes habituelles le 12 janvier de l'année suivante<sup>(38)</sup>. Comme il n'y avait plus alors que fort peu de moines à Saint-Nicolas de Casole et qu'on évitait par ailleurs, dans la mesure du possible, que deux membres d'une même communauté portent un nom identique, il n'y a pas de doute, à notre avis, que le destinataire du psautier et l'higoumène nommé en 1419 ne soient qu'une seule et même personne. De l'absence de toute référence à la fonction du hiéromoine Mathieu dans le colophon du *Vat. gr. 1870*, on déduirait volontiers qu'il a vu le jour avant qu'il fût nommé à la tête de la célèbre abbaye salentine. Le psautier étant par excellence le livre liturgique que le moine emportait dans ses déplacements, il n'est peut-être pas excessif d'imaginer qu'il a été exécuté précisément à l'occasion du voyage de Mathieu à la curie romaine. Les pronostics ajoutés à la fin du petit volume ne contredisent pas cette hypothèse, bien au contraire.

Fonds national de la recherche scientifique  
Université de Louvain

André JACOB

---

<sup>(37)</sup> Texte du décret de nomination dans HOECK-LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios*, cit., appendice III, n° 9, p. 244-245.

<sup>(38)</sup> Texte, *ibid.*, n° 10, p. 245-246.

---

**INTEGRAZIONI E CORREZIONI  
AL CATALOGUS CODICUM GRAECORUM  
BIBLIOTHECAE AMBROSIANAE  
DI EMIDIO MARTINI E DOMENICO BASSI (= MB)**

**I**

Lavorando sui manoscritti greci conservati nella Biblioteca Ambrosiana, ho constatato che un numero rilevante di frammenti, oltre ad alcuni codici (o parti di essi), vergati in scrittura greca, non sono noti al *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae* di Emidio Martini e Domenico Bassi<sup>(1)</sup>: ho pertanto ritenuto opportuno — a integrazione di quel catalogo — fornire una sobria descrizione di tutto il materiale manoscritto ivi non catalogato e quindi conoscibile solo attraverso agli inventari manoscritti della Biblioteca<sup>(2)</sup>. Constatando inoltre che, nella recente riedizione anastatica di MB, compiuta nel 1978 dall'editore Georg Olms di Hildesheim-New York<sup>(3)</sup>, non è stato inserito alcun aggiornamento né è stata apportata alcuna correzione, ho pensato di far cosa gradita agli studiosi fornendo, prima delle integrazioni indicate, almeno le correzioni a quel catalogo concernenti le segnature — originariamente errate o successivamente mutate — di alcuni manoscritti.

**1 – OSSERVAZIONI SULLE SEGNATURE DEI MANOSCRITTI**

Come è noto, Emidio Martini e Domenico Bassi, dando alle stampe nel 1906 il loro catalogo dei manoscritti greci dell'Ambrosiana, adotta-

---

<sup>(1)</sup> Ae. MARTINI – D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Mediolani 1906.

<sup>(2)</sup> Li si trova elencati in A. PAREDI, *Storia dell'Ambrosiana*, Vicenza 1981 (Fontes Ambrosiani, 68), pp. 106-110.

<sup>(3)</sup> Nell'edizione anastatica è stato ridotto il formato rispetto all'originale, e dei due tomi di cui questo si componeva ne è stato ricavato uno solo.

rono, in quella pubblicazione, una numerazione progressiva dei codici, dall'1 sino al 1093. Non si trattava, però, di soli manoscritti greci, perché il catalogo — giova richiamarlo — prendeva in considerazione anche i codici vergati in una grafia differente, contenenti tuttavia almeno una parte — relativamente ampia o anche molto ridotta — in scrittura greca. Per tutti e soli questi manoscritti veniva quindi proposta una nuova designazione, accanto a quella della segnatura tradizionale, usata — salvo non numerose eccezioni — per l'intero fondo antico manoscritto della Biblioteca e notoriamente composta da tre elementi (collegati fra loro da un semplice spazio, senza interpunzione di sorta): in primo luogo una lettera maiuscola (o un segno sostitutivo: «&» o «+»)(<sup>4</sup>), quindi un numero in cifre arabe, infine la sigla «sup.» o «inf.»(<sup>5</sup>), indizio quest'ultima dell'antica collocazione in posizione rispettivamente superiore o inferiore nella Sala dei manoscritti(<sup>6</sup>). La

---

(<sup>4</sup>) Ricordo che in qualche pubblicazione (cf., ad esempio, P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, I, London — Leiden 1963, pp. 294-296, 300, 326-327 e 332-333; e II, ivi, 1967, pp. 530-531) le segnature con lettera «I» vengono citate con «J» (di fatto quest'ultima lettera non è mai usata nelle segnature di manoscritti della Biblioteca Ambrosiana).

(<sup>5</sup>) Queste due sigle sono talora usate con l'iniziale maiuscola («Sup.» e «Inf.»), ma ritengo preferibile la forma minuscola indicata (la presente osservazione vale ovviamente anche per la sigla «suss.», di cui si dirà in seguito).

(<sup>6</sup>) I più antichi cataloghi (manoscritti) dei codici della Biblioteca, redatti da Giorgio Longo, primo Custode del catalogo (come ad esempio l'attuale cod. Z 34 inf., recante la data dell'11 febbraio 1612), recano tuttavia segnature differenti da quelle descritte, composte dai soli primi due elementi dei tre indicati (lettera maiuscola e numero in cifre arabe), preceduti dall'informazione sul formato dei codici (se «in folio», «in 4°», ecc.). Solo con il secolo seguente compaiono le nuove segnature a tre elementi; le troviamo, infatti, attestate nei cataloghi manoscritti (oggi codd. I 131-134 sup.) compilati da mons. Giuseppe Antonio Sassi (dottore della Biblioteca Ambrosiana dal 1703 e prefetto dal 1711 al 1751), ove di fatto i codici sono classificati nel modo indicato, anche se il Sassi, invece di aggiungere a ciascun manoscritto la sigla «sup.» o «inf.», preferì sostituirla con la titolatura generale di «Parte superiore» e di «Parte inferiore» collocata all'inizio di ciascuno dei due gruppi di codici elencati. Da allora le segnature a tre elementi furono stabilmente usate (e conservate) in Biblioteca: anzi, da una verifica a campione condotta su un gruppo di manoscritti, posso affermare che le collocazioni indicate nei cataloghi del Sassi corrispondono in larga misura a quelle tuttora in uso.

Si può persino ipotizzare che il Sassi in persona abbia apposto ai manoscritti le segnature riferite nei cataloghi da lui compilati. Lo potremmo sospettare, pur nell'incertezza delle informazioni a noi pervenute, a partire dai dati



nuova numerazione non poteva quindi ritenersi sostitutiva di quella

---

che verrò esponendo e da altri indizi reperibili in Biblioteca, dei quali tuttavia non mi è possibile fornire adeguata documentazione. Le notizie più antiche concernenti la collocazione dei manoscritti nella Biblioteca li affermano conservati nella cosiddetta *Aula Imaginum* (talora genericamente denominata Sala o Biblioteca dei manoscritti), una sala collocata circa a metà dell'asse originario della Biblioteca, posto lungo l'attuale Via dell'Ambrosiana: questa sala, ai tempi del Sassi — secondo la descrizione da lui fornita, citata in S. LATUADA, *Descrizione di Milano*, IV, Milano 1738, p. 110 —, risultava «divisa in due ordini [...], inferiore e superiore», in analogia alla Sala degli stampati (Sala Federiciana), ove, sempre al dire del Sassi, i volumi di minor formato erano collocati nella parte superiore e quelli di maggior formato nell'inferiore. Ma tale disposizione non doveva essere quella originaria; dai mandati di pagamento effettuati a falegnami e ad altri lavoratori tra gli anni Settanta del XVII secolo e gli anni Dieci del seguente (trascritti da mons. Luigi Gramatica in alcuni fogli manoscritti riguardanti la storia dell'Ambrosiana, conservati nel cod. C 322 inf., cartelletta 6, ff. 52-54) si ricava che in quei decenni furono compiute ampie opere di falegnameria nell'*Aula Imaginum*; esse possono venir intese come ampliamenti di scaffalature già esistenti o, più probabilmente, stando ad alcune espressioni di quei mandati — «nuove scansie per la libreria incominciata dei manoscritti» (30 agosto 1673), «assi di pioppo e di noce per continuare le scansie nella libreria nova dei Mss.» (26 giugno 1676) —, come attivazione dell'*Aula Imaginum* a sala per i manoscritti (sin allora conservati altrove): in ogni caso, terminati i lavori, l'*Aula Imaginum* si presentava strutturata con i due ordini di scaffalature descritti dal Sassi, come apprendiamo dal mandato del 30 aprile 1690, che autorizzava un pagamento «per aver aggiunto tutte le scansie superiori nella sala dei manoscritti e sua loggia intorno», e dal mandato del 12 aprile 1713, riguardante invece le «opere fatte [...] per ristorare ed ordinare la sala dei manoscritti parte inferiore». Da tutte queste informazioni mi sembra anzitutto lecito dedurre che, nei decenni indicati, i manoscritti della Biblioteca Ambrosiana furono oggetto di trasferimento (entro una stessa sala o da una sala all'altra), venendo allora disposti nel modo riferito dal Sassi nella sua descrizione pubblicata dal Latuada; ma diventa pure possibile ipotizzare che la nuova collocazione suggerisse di introdurre segnature più appropriate, che indicassero esplicitamente la disposizione dei codici nelle differenti scaffalature, superiori o inferiori. E poiché il Sassi operava in Biblioteca già nell'ultima fase dei lavori di falegnameria e proprio lui compose i cataloghi contenenti le nuove segnature, né altri dottori in quell'epoca sembrano essersi interessati a questo tipo di lavori, diventa altamente probabile che, accanto al lavoro di catalogazione, gli possa essere attribuito anche quello di segnature dei manoscritti.

Posti quindi nell'*Aula Imaginum* nel doppio ordine indicato, i manoscritti vi restarono sino al XX secolo (cf. — oltre al già citato Sassi, in LATUADA, *ivi*, pp. 110-113 — A. CERUTI, *Biblioteca Ambrosiana*, in *Gli istituti scientifici, letterari ed artistici di Milano*, Milano 1880, pp. 95-208 [precisamente p. 124]; L. BELTRAMI, *Guida della Biblioteca Ambrosiana. Cenni storici e descrittivi*, Milano, s.d.

tradizionale e neppure preminente rispetto ad essa<sup>(7)</sup>, ma semplicemente aggiuntiva, sia perché la segnatura che indica la collocazione del codice rimane sempre fondamentale, sia perché tale modo di desi-

---

[1895], pp. 33-34 [e raffigurazione della *Sala dei manoscritti* a p. 47]; [A. RATTI], *Guida sommaria per il visitatore della Biblioteca Ambrosiana e delle collezioni annesse*, Milano 1907, pp. 21-22 e p. 112). Solo nel 1923 i codici vennero trasferiti nella Sala della Rosa, l'antica sacrestia della chiesa di S. Maria della Rosa — acquistata dall'Ambrosiana nel 1829, insieme alla chiesa ormai cadente demolita di lì a poco —, situata dal lato opposto rispetto all'*Aula Imaginum*, lungo l'attuale via Cardinal Federico: dell'« autorizzazione di trasportare i manoscritti con la loro scaffalatura [...] nella Sala della Rosa » parla infatti il *Verbale della Seduta 11 Maggio 1923* della Congregazione dei Conservatori della Biblioteca Ambrosiana (cf. *Verballi delle Sedute del Consiglio dei R.mi Conservatori. 14 gennaio 1921-12 giugno 1925*, quaderno manoscritto conservato nella Sala dei manoscritti, senza segnatura), mentre dell'avvenuta collocazione nella nuova sede riferisce il prefetto Luigi Gramatica nel discorso tenuto l'8 dicembre di quell'anno per l'inaugurazione della nuova Sala di lettura Pio XI (cf. *A Pio XI P.M. l'Ambrosiana, 8 dicembre 1923*, Milano, s.d., p. 3). Riponendo i manoscritti nelle scaffalature precedenti (come assicura il *Verbale* appena citato e come appare ancor oggi evidente a chi confronta la raffigurazione della *Sala dei manoscritti* a p. 47 della citata *Guida* di Luca Beltrami con l'attuale arredamento della Sala della Rosa!), venne ancora rispettata la collocazione dei codici « sup. » e « inf. » nelle rispettive posizioni superiore ed inferiore.

In un successivo (e sin ad oggi definitivo) trasferimento, invece, i due gruppi di codici vennero disposti l'uno accanto all'altro, prima gli « inf. », poi i « sup. » (superiormente vennero invece collocati i codici « suss. », di cui dirò più oltre, ed altre collezioni particolari): negli anni Cinquanta, infatti, durante i lavori di ripristino successivi alla seconda guerra mondiale, si attrezzò come Sala dei manoscritti la Sala Pietro Custodi (lungo l'attuale facciata dell'Ambrosiana, che dà su piazza Pio XI), dove i codici vennero trasferiti entro l'anno 1959: il 13 giugno di quell'anno, infatti — come ricorda la pubblicazione commemorativa preparata per l'occasione: *Biblioteca Ambrosiana, 1609-1959. Inaugurazione degli ambienti restaurati dai danni di guerra e della nuova Sala Fossati Bellani*, Milano 1959, pp. 45-46 — si inaugurarono solennemente gli ambienti restaurati, fra cui appunto la nuova Sala dei manoscritti.

(NB. L'ubicazione delle diverse sale dell'Ambrosiana citate in questa nota può essere verificata sulle planimetrie — riguardanti gli *Aedium incrementa* della Biblioteca lungo i secoli — inserite in PAREDI, *Storia dell'Ambrosiana*, cit., pp. 23-37).

(7) Come sembra invece prospettare uno degli autori del catalogo: D. BASSI, *Le sottoscrizioni dei codici greci ambrosiani*, in *Scritti vari dedicati a Mario Armanni in occasione del suo sessantesimo compleanno*, Milano 1938, pp. 1-10 (precisamente nota 1 a p. 2).



gnare i codici permette di mantenere un criterio omogeneo di citazione per l'intero fondo manoscritto della Biblioteca<sup>(8)</sup>.

Purtroppo in due casi gli autori fornirono una segnatura errata, con le evidenti successive confusioni nella citazione dei manoscritti implicati: si tratta del codice A 51b sup. (gr. 2), indicato in MB con la segnatura semplificata A 51 (!) sup.<sup>(9)</sup>, e del codice D 107 inf. (gr. 804), erroneamente citato come A (!) 107 inf.<sup>(10)</sup>.

Ma altre segnature, fra quelle indicate in MB, pur corrette all'epoca in cui quel catalogo venne pubblicato, sono oggi superate o per lo meno incomplete a causa di variazioni sopravvenute successivamente.

Conviene segnalare subito, a questo proposito, il caso del codice D 34 sup. (gr. 227): durante il restauro cui il manoscritto fu sottoposto nel novembre del 1914 vennero staccati da esso alcuni frammenti<sup>(11)</sup>

(8) Si suggerisce, pertanto, di citare sempre i manoscritti della Biblioteca Ambrosiana secondo la segnatura tradizionale aggiungendo (per i manoscritti greci) anche il numero progressivo di MB, preceduto dalla sigla «gr.». È quanto troviamo, ad esempio, in L. PERRIA, *I manoscritti citati da Albert Ehrhard*, Roma 1979 (Testi e studi bizantino-neoellenici, IV), pp. 92-93.

(9) La «b» apposta al num. «51» vuol infatti distinguere questo manoscritto da un codice latino, contenente sei commedie di Terenzio, che porta la segnatura A 51a sup. (ora in S.P.55 bis; cf. L. JORDAN – S. WOOL, *Inventory of Western Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Notre Dame, 1984, p. 40); non esiste, in ogni caso, un codice contrassegnato col num. 51 senza ulteriori specificazioni.

(10) Il cod. A 107 inf., latino, contiene il *De bello Veneto* di Bernardino Arlu-  
m.

(11) Essi facevano parte di un codice biblico dei profeti oggi perduto, conservato in forma frammentaria soprattutto in alcuni codici (e tra i *Frammenti greci*) del Fondo S. Salvatore della Biblioteca Universitaria di Messina, ed anche nei codd. T III 7 e T III 12 della Real Biblioteca de El Escorial, nel cod. Addit. 18212 della British Library di London e nel cod. T. infra 2.12 della Bodleian Library di Oxford: su di essi si veda il recente studio di Maria Bianca Foti, *Contributi alla ricostruzione di un codice biblico dei profeti*, in *Codices manuscripti* 3 (1977), pp. 33-44 (cf. pure, in sintesi, EADEM, *Catalogo dei frammenti di codici manoscritti greci della Biblioteca Universitaria di Messina*, Messina 1979, pp. 17-18 e nota 8 ivi); sul codice D 34 sup. nel suo insieme, proveniente dalla Biblioteca del S. Salvatore di Messina ma acquistato per la Biblioteca Ambrosiana a Taranto nel 1606, cf. Giovanni MERCATI, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, Città del Vaticano 1935 (Studi e Testi, 68), pp. 155-157; e M. B. Foti, *Il monastero del S.mo Salvatore in lingua phari. Proposte scrittorie e coscienza culturale*, Messina 1989, pp. 66, 72 e 93, e tav. 75.



ora collocati in una scatola autonoma recante la segnatura D 34 bis sup.: l'indicazione «gr. 227» corrisponde quindi oggi sia a D 34 sup. sia a D 34 bis sup.

Alcuni cambiamenti di segnatura furono invece causati dal riordino del materiale manoscritto dell'Ambrosiana avvenuto nei decenni successivi alla pubblicazione di MB e riguardante, per quanto concerne l'ambito greco, quei codici — o, in qualche caso, volumi a stampa contenenti pagine manoscritte — che non erano posti sotto la segnatura tradizionale: la maggior parte di essi venne infatti contrassegnata con una nuova segnatura, analoga a quella tradizionale ma avente come terzo elemento, al posto della sigla «sup.» o «inf.», la sigla «suss.» (= sussidio)<sup>(12)</sup>; alcuni invece, pur non inseriti in questo gruppo fondamentale, vennero tuttavia dotati di una segnatura differente, in base alla nuova collocazione assunta; pochissimi, infine, eccezionalmente, rimasero nell'antica posizione e mantennero la segnatura pre-

---

(12) Il gruppo dei manoscritti «suss.», composto sia di codici nuovamente acquisiti sia di altri già posseduti dall'Ambrosiana ma collocati altrove, venne considerato «sussidiario» rispetto ai due gruppi tradizionali «sup.» e «inf.», assumendo di conseguenza la designazione indicata.

Pur senza poter far riferimento ad una documentazione scritta decisiva, è opinione comune in Biblioteca Ambrosiana che ideatore del nuovo fondo sia stato mons. Achille Ratti (il futuro pontefice Pio XI), dottore dal 1888 e prefetto dal 1907 al 1914; a lui, del resto, si deve un primo inventario (manoscritto) provvisorio e parziale di questi codici, redatto negli anni successivi alla pubblicazione di MB (i cui numeri sono citati nello stesso inventario; quest'ultimo porta attualmente il titolo: *Inventario dei Manoscritti del Fondo Sussidi*, ed è collocato come num. 34 fra i già citati cataloghi manoscritti dell'Ambrosiana: cf. nota 2 *supra*). Anche se nell'inventario le signature «suss.» sono vergate a matita da mano differente (e si direbbe successiva) rispetto a quella del Ratti — che invece scrive di propria mano, sempre a matita, le signature precedenti, usate anche in MB —, tuttavia la denominazione «sussidio» è altrove più volte usata dal Ratti; nel 1909, ad esempio, intitolando di suo pugno la cartelletta (oggi in S.P.II.222) contenente alcune «lett(er)e autogr(af)e del B. Aless(andr)o Luzzago a S. Carlo e al Card. Fed(erico)», le dice «ritrovate in un pacco anepigrafo del Sussidio». Probabilmente egli cominciò a raccogliere del materiale per il fondo «sussidio», procedendo poi più lentamente (o rimandando del tutto ai suoi successori) la fissazione delle nuove signature.

In ogni caso solo verso la fine degli anni Sessanta e nella prima metà del decennio seguente il cav. Maurizio Cogliati provvide a compilare un inventario completo del fondo, attribuendo a ciascun manoscritto le ormai abituali signature con la sigla «suss.» (per i numerosi volumi di inventari manoscritti compilati dal Cogliati, cf. ancora nota 2 *supra*).

cedente. Martini e Bassi hanno collocato questo gruppo di manoscritti con segnatura differente da quella tradizionale nella parte conclusiva del loro catalogo, ai numeri dal 1074 al 1088 ed al num. 1090. Essi recano, infatti, signature composte dai seguenti quattro (o cinque) elementi (separati gli uni dagli altri da un punto): anzitutto due (o tre) lettere maiuscole (la seconda delle quali talora sottolineata), poi un numero ordinale in cifre romane, infine un numero in cifre arabe. Di questi sedici codici (o, come s'è detto, volumi a stampa con pagine manoscritte) — fatta eccezione per il num. 1084 (S.Q.B.I.4), che non entra in questione perché perito durante la seconda guerra mondiale<sup>(13)</sup>, e fatto subito riferimento ai due numm. 1085 (S.Q.I.VIII.25) e 1086 (S.Q.T.I.6), che hanno conservato immutata l'antica segnatura<sup>(14)</sup> — dieci hanno ricevuto la nuova segnatura con la sigla «suss.»:

- A.S.I.41 (gr. 1074): ora B 230 suss.<sup>(15)</sup>,
- A.S.II.28 (gr. 1075): ora A 119 suss.,
- B.S.II.6 (gr. 1076): ora A 141 suss.,
- C.S.I.2 (gr. 1077): ora G 88 suss.,
- E.S.IV.14 (gr. 1078): ora I 94 suss.,
- G.S.VII.12 (gr. 1079): ora C 45 suss.,
- H.S.II.18 (gr. 1080): ora F 65 suss.,
- H.S.VI.11 (gr. 1081): ora D 62 suss.,
- I.S.VI.2 e I.S.VI.2\* (gr. 1082): ora M 86 suss.,
- I.S.VI.3 (gr. 1083): ora M 121 suss.;

---

<sup>(13)</sup> Si trattava di alcuni fogli cartacei posti in calce ad una Cinquecentina, verosimilmente conservata nell'antica Sala Federiciana della Biblioteca, dove, prima della guerra, erano raccolti numerosi volumi del Cinquecento e del Seicento; durante il rovinoso bombardamento su Milano compiuto la notte fra il 15 e il 16 agosto 1943, a causa degli spezzoni incendiari caduti sulla Sala Federiciana, gli scaffali e armadi in noce contenenti i preziosi volumi divennero facile preda delle fiamme (cf. PAREDI, *Storia dell'Ambrosiana*, cit., pp. 59-60).

<sup>(14)</sup> Si tratta di due Cinquecentine, conservate fra i volumi a stampa: la prima con testo manoscritto greco riprodotto su uno dei fogli iniziali (f. IV<sup>v</sup>) del volume, la seconda con fogli manoscritti greci aggiunti in calce. Ricordo che anche la Cinquecentina S.Q.I.VIII.5, di cui si parla in MB nella notizia al num. 1085 e contenente testo manoscritto analogo a quello conservato in S.Q.I.VIII.25 (appunto gr. 1085), è conservata fra i volumi a stampa con segnatura invariata.

<sup>(15)</sup> Erroneamente MB ometteva nella segnatura la sottolineatura della lettera «S».



uno, il rotolo pergamenaceo M.S.III.54 (gr. 1090) è stato unito ad altri due rotoli pergamenacei latini e posto in un unico contenitore fra gli ultimi codici del gruppo «sup.», assumendo la segnatura Z 257 sup.<sup>(16)</sup>; infine i numm. 1087 (S.Q.Z.I.2) e 1088 (S.Q.Z.I.3), due Cinquecentine di particolare valore con annessi fogli manoscritti greci, sono stati trasferiti nella Sala della Rosa — in cui si trova attualmente raccolto un gruppo di questi volumi — assumendo la segnatura tipica di quella sala (costituita dalla sigla iniziale «S.R.»): precisamente S.R.584 il num. 1087 e S.R.585 il num. 1088. Ricordo che tutte queste nuove segnature devono essere ritenute come quelle attualmente più corrette per l'identificazione dei manoscritti e quindi da usarsi normalmente nell'ambito degli studi<sup>(17)</sup>.

Un ulteriore gruppo di cambiamenti nelle segnature fu invece dovuto al trasferimento di alcuni codici (e volumi) di particolare pregio nella cosiddetta Sala P (ex Sala del Prefetto)<sup>(18)</sup> ove, in aggiunta alla segnatura originaria, ne venne stabilita una nuova, individuabile dalla sigla iniziale «S.P.»<sup>(19)</sup>. Fanno parte di questo gruppo i seguenti manoscritti:

L 99 sup. (gr. 491): ora in S.P.II.65,

O 39 sup. (gr. 587): ora in S.P.II.251<sup>(20)</sup>,

<sup>(16)</sup> I due rotoli latini — contenenti le *Litanie* da cantarsi rispettivamente nel secondo e nel terzo giorno delle *Litanie minori ambrosiane* e risalenti al XIV-XV secolo — portano invece la segnatura Z 256 sup.

<sup>(17)</sup> È tuttavia opportuno di norma aggiungere fra parentesi, oltre al richiamo al numero di MB, anche la segnatura precedente.

<sup>(18)</sup> La Sala P, collocata nelle adiacenze dell'attuale Sala di lettura, fu attrezzata per il nuovo uso negli anni Cinquanta, in concomitanza con i lavori di ripristino successivi alla seconda guerra mondiale, culminati nella già ricordata inaugurazione del 13 giugno 1959 (cf. *Biblioteca Ambrosiana, 1609-1959*, cit., p. 43). La collocazione a parte dei manoscritti di maggior pregio e le conseguenti nuove segnature con cui vennero ulteriormente identificati — e di cui si dirà appresso —, furono quindi introdotte a partire da quell'epoca.

<sup>(19)</sup> Tale sigla è seguita da una specificazione numerica formata o da un solo numero in cifre arabe (esempio: S.P.65) o dall'ordinale «II» seguito da un numero in cifre arabe (esempio: S.P.II.251) o da un numero in cifre arabe seguito da una barra e da un altro numero in cifre arabe (esempio: S.P.II/4).

<sup>(20)</sup> Il manoscritto, palinsesto, nel 1929 «liberalitate Pii XI Pont. Max. in Byblioth. Apost. Vaticana» fu smembrato e distribuito in 16 cartellette (con gruppi di alcuni fogli per cartelletta); donde la segnatura più dettagliata S.P.II.251, 1-16 (le 16 cartellette contengono, rispettivamente: antica rilegatura



- + 5 sup. (gr. 781): ora in S.P.58,  
 A 147 inf. (gr. 808): ora in S.P.51,  
 D 72 inf. (gr. 921): ora in S.P.56 bis,  
 F 205 inf. e F 205 inf. (gr. 1019 e 1020): ora in S.P.10/22-26 (e 26b e 26c)<sup>(21)</sup>,  
 E 147 sup. (gr. 1093): ora in S.P.9/1-6 e 11<sup>(22)</sup>.

con due frammentini latini e bifoglio cartaceo iniziale; ff. 1-8; ff. 9-16; ff. 17-24; ff. 25-32; ff. 33-40; ff. 41-48; ff. 49-56; ff. 57-64; ff. 65-67; ff. 68-75; ff. 76-83; ff. 84-91; ff. 92-98; ff. 99-106; ff. 107-110).

<sup>(21)</sup> Si tratta del famoso codice dell'*Ilias picta* (cf. *Ilias Ambrosiana, Cod. F.205 P. inf. Bibliothecae Ambrosianae Mediolanensis*, Berna-Oltun 1953 (Fontes Ambrosiani, 28); R. BIANCHI BANDINELLI, *Hellenistic-Byzantine Miniatures of the Iliad (Ilias Ambrosiana)*, Olten 1955). Il codice cartaceo del XIII secolo (F 205 inf. = gr. 1020), in cui erano conservati — applicati a mo' di illustrazioni —

51 frammenti con raffigurazioni, tratti da un manoscritto pergamenaceo della fine del V secolo-inizio del VI (F 205 inf. = gr. 1019), è stato smembrato, e le singole raffigurazioni sono state staccate da esso. Il materiale risultante si trova ora catalogato come segue: i numeri 22-26 — che probabilmente identificavano cinque contenitori con un gruppo di raffigurazioni dell'antica *Ilias picta* per ciascuno — corrispondono attualmente a 51 custodie in plexiglas, ognuna contenente un solo frammento (numerate però secondo le raffigurazioni, quindi dall'1 al 58: abitualmente una per frammento, ma in sette casi due: precisamente i numeri 6-7, 16-17, 20-21, 28-29, 31-32, 44-45 e 49-50); il numero 26c contraddistingue un contenitore in cui è conservato quel che resta dei fogli del manoscritto del XIII secolo (dopo il suo smembramento e lo strappo da esso delle raffigurazioni), collocati in 38 cartellette cartacee (la prima non numerata, le altre numerate dall'1 al 37); il numero 26b identifica, invece, un raccoglitore in cui sono conservati e rilegati i circa 105 fogli compilati da mons. Angelo Mai per preparare l'edizione del 1819 (A. MAI, *Iliadis fragmenta antiquissima cum picturis*, Mediolani 1819) e le veline manoscritte delle 58 raffigurazioni (gli uni e le altre ricordati pure in MB, nella notizia al num. 1020). Per completezza informo, infine, che il numero 26a è attribuito ad una legatura in cui furono temporaneamente conservati i 51 frammenti staccati dal Mai, ed il numero 26d identifica una scatola contenente riproduzioni a colori (a mano) rispettivamente delle raffigurazioni 9 e 10 dell'*Ilias picta*, esposte in Pinacoteca Ambrosiana il 19 giugno 1965.

<sup>(22)</sup> Il manoscritto, palinsesto, è stato smembrato e distribuito in cartellette (ciascuna contenente un foglio o bifoglio), raccolte nei 7 contenitori indicati nella segnatura (i numeri dall'1 al 6 ed il num. 11): più precisamente S.P.9/1 contiene 27 cartellette (pp. 1-80 del manoscritto), S.P.9/2 30 cartellette (pp. 81-150), S.P.9/3 29 cartellette (pp. 151-224), S.P.9/4 25 cartellette (pp. 225-274), S.P.9/5 24 cartellette (pp. 275-324), S.P.9/6 32 cartellette (pp. 325-390) e S.P.9/11 29 cartellette (pp. 391-452).

Analogamente anche il papiro num. 1089 e i *Fragmenta* num. 1092, privi di specifica segnatura all'epoca di composizione di MB, sono stati collocati nella stessa sala, ricevendovi rispettivamente: il papiro la segnatura S.P.11/4, e i *Fragmenta* la segnatura S.P.6/14, 633-634<sup>(23)</sup>. A differenza di quanto suggerito precedentemente per le nuove segnature con sigla «suss.» (e le altre di quel gruppo) e fatta eccezione per gli ultimi due casi considerati per i quali le segnature con sigla «S.P.» costituiscono l'unico elemento di identificazione, ritengo opportuno mantenere nell'ambito degli studi come segnatura fondamentale quella tradizionale (aggiungendo tuttavia fra parentesi anche la nuova collocazione<sup>(24)</sup>).

(segue)

Milano, Biblioteca Ambrosiana

Cesare PASINI

---

<sup>(23)</sup> Questi *Fragmenta* sono ormai citati, con la segnatura specifica S.P.6/14, 633-634, in R. E. CARTER, *Codices Chrysostomici Graeci*, V: *Codicum Italiae partem priorem*, Paris 1983, p. 122 (num. 163).

<sup>(24)</sup> Quest'ultima, infatti, viene considerata alla stregua di un trasferimento dei manoscritti di particolare pregio in luogo più protetto, piuttosto che come loro nuova disposizione; per questo motivo, oltre che per evidente prevenzione da inutili confusioni, si è provveduto a non sostituire con altri nuovi codici le segnature rimaste libere in Sala dei manoscritti a causa di questo trasferimento.

Assicuro infine gli studiosi che, pur dovendosi trasferire i manoscritti con sigla «S.P.» in una diversa area della Biblioteca a seguito della ristrutturazione che si sta compiendo in questi mesi (a partire dal marzo 1990) nella Biblioteca Ambrosiana, si provvederà ovviamente a non introdurre ulteriori nuove segnature!

**«DALL'ALTRA PARTE SONO LO STESSO»:  
ELITIS SCOPRE LE CARTE E SCRIVE  
«DIARIO DI UN INVISIBILE APRILE»**

Τὸ λευκὸ ἀναζήτησα ὡς τὴν ὕστατη ἐνταση  
τοῦ μαύρου Τὴν ἐλπίδα ὡς τὰ δάκρυα  
Τὴ χαρὰ ὡς τὴν ἄκρα ἀπόγνωση

(«ricercai il bianco fino all'estrema intensità / del nero La speranza fino alle lacrime / La gioia fino all'estrema disperazione»)(<sup>1</sup>).

È solo uno dei molti esempi che potremmo trarre da tutta l'opera di Elitis per evidenziare come in lui, il poeta della luce, la luce non sia in realtà una condizione statica, ma una continua conquista operata attraverso la discesa nella parte oscura di se stessi(<sup>2</sup>). «La strada verso il sé passa attraverso l'ombra», scrive A. Romano(<sup>3</sup>), perché solo attraverso la sua accettazione si può arrivare ad integrare quell'ombra che, junghianamente parlando, è la premessa di ogni processo di individuazione(<sup>4</sup>). In *Τρία Ποιήματα με σημαία εὐκαιρίας* (*Tre poesie con la bandiera ombra*) Elitis scrive:

τίς νύχτες  
    πού μιλάω σὰ ν' ἀνασκαλεύω ἀστερισμοὺς  
πάνω στὴ θράκα τὴν ἐπάνω μιὰ στιγμή σχηματίζεται  
    ἡ ὄψη πού θὰ μοῦ ἔδινε  
    ὁ Θεὸς ἐὰν ἤξερε  
    πόσο ἡ γῆ στ' ἀλήθεια μοῦ στοιχίζει  
σὲ ἀπόγνωση

---

(<sup>1</sup>) *Ἡ Γένεσις (La Genesi)*, VI, 17-19, in *Τὸ Ἄξιον ἔστί (Dignum Est)*, Atene 1959.

(<sup>2</sup>) Come scrive C. G. Jung in *Animus e Anima* (da *Aion* in *La dimensione psichica*, Torino 1980, p. 180): «Non ci si può liberare dall'inconscio una volta per sempre».

(<sup>3</sup>) M. TREVI-A. ROMANO, *Studi sull'ombra*, Padova 1975, p. 64.

(<sup>4</sup>) Rinvio a questo proposito al mio studio, *La «Genesi» di Elitis: mito cosmogonico e entelechia*, in *Omaggio a Odisseas Elitis*, Roma 1987, pp. 43-58.



(«Le notti / in cui parlo quasi attizzassi astri / sulla brace si delinea per un attimo / l'aspetto che mi avrebbe dato Dio / se solo avesse saputo / quanto la terra in verità mi costi / in disperazione»)(<sup>5</sup>). E più avanti continua:

καὶ σοῦ ἀπόμεινε τὸ χέρι  
γράφοντας κάτι ποιήματα  
λευκά στὴ μαύρη τὴ σελίδα ἐπάνου  
ποιὸς ποτὲ κατάλαβε  
τὰ δειλινὰ ποὺ τ' ἀντεχες μὴν καὶ δακρύσεις

(«e non rimase che la mano / scrivendo certe poesie / bianche sulla pagina nera // Chi mai capì / le sere che ti facesti forte per non piangere»)(<sup>6</sup>).

Se, come altrove ho scritto (<sup>7</sup>), «il senso del fare poesia in Elitis è arrivare a quel nucleo centrale ed unico di se stessi, dove al di là di ogni oscillazione tra opposti si trova il proprio sé intero (...) e la via percorsa dalla poesia è la dolorosa odissea del cercare di mettersi in contatto con questa parte profonda di se stessi, l'archetipo del sé», allora la sua discesa nel mondo della tenebra e dell'ombra è solo un momento, ma necessario e indispensabile, di questo processo di chiarificazione dove la luce continuerà ad avere sempre l'ultima parola.

Scriva Elitis parlando della poesia: «È la fine di una vita e l'inizio di un'altra che è uguale alla prima ma va molto in profondità fino al punto estremo che si può esplorare nell'anima, ai confini degli opposti, là dove il sole e gli Inferi si toccano»(<sup>8</sup>) e in un'altra pagina di *Άνοιχτά Χαρτιά*(<sup>9</sup>): «La gioia e la tristezza, la passione e l'estasi, il sogno e

(<sup>5</sup>) *Τὸ ἀμύγδαλο τοῦ κόσμου (La mandorla del mondo)* in *Τρία ποιήματα με σημαία εὐκαιρίας (Tre poesie con la bandiera ombra)*, Atene 1982, p. 22.

(<sup>6</sup>) *Τὸ ἀμύγδαλο τοῦ κόσμου* cit., p. 25.

(<sup>7</sup>) MINUCCI, *Omaggio a Odisseas Elitis* cit., p. 55.

(<sup>8</sup>) O. ELITIS, *Άνοιχτά Χαρτιά (Carte scoperte)*, Atene 1974, p. 39: «Εἶναι ἡ λήξη μιᾶς ζωῆς καὶ ἡ ἐναρξη μιᾶς ἄλλης, ποὺ εἶναι ἡ ἴδια μετὰ τὴν πρώτη ἀλλὰ ποὺ πάει πολὺ βαθιά, ὥς τὸ ἀκρότατο σημεῖο ποὺ μπόρεσε ν' ἀνιχνεύσει ἡ ψυχὴ, στὰ σύνορα τῶν ἀντιθέτων, ἐκεῖ ποὺ ὁ ἥλιος κι ὁ Ἄδης ἀγγίζονται».

(<sup>9</sup>) ELITIS, *Άνοιχτά χαρτιά* cit., p. 125: «Ἡ χαρὰ καὶ ἡ θλίψη, τὸ πάθος καὶ ἡ ἔκστασις, τὸ ὄνειρο καὶ ἡ δράσις, ὁ φόβος κι ἡ ἐλπίδα, ἡ θερμὴ κι ἡ δροσιὰ, τὸ ναὶ καὶ τὸ ὄχι, ρέουνε, ρέουνε μέσα σ'αὐτὰ τὰ βάθη καὶ συνθέτουν ἀδιάκοπα μετὰ τίς διασταυρώσεις τους, τίς ἐξακολουθητικὰς καὶ τίς ἀλλεπάλληλες, χίλια σημεῖα ὅπου κάθε μερικὴ ἀντίφασις ἐξαφανίζεται κι ἕνα πάλι σημεῖο τελικὸν ὅπου ἡ ἀντίφασις τῶν χίλιων αὐτῶν σημείων ὁριστικὰ ἐξαφανίζεται. Καὶ τὸ σημεῖο τοῦ-

l'azione, la paura e la speranza, il calore e il fresco, il sì e il no, scorrono, scorrono in queste profondità e, con il loro intersecarsi, continuo e ripetuto, compongono ininterrottamente mille punti in cui ogni parziale contraddizione scompare e, insieme, un nuovo punto finale in cui la contraddizione di questi mille punti scompare definitivamente. E questo punto, riconciliato ormai con la morte, non è nient'altro che la statua in movimento della vita».

È nella certezza di questa realtà poetica già individuata nella precedente produzione poetica di Elitis che è cominciata la lettura dell'*Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου* <sup>(10)</sup> (*Diario di un invisibile aprile*) che è, come dai più è stato detto e scritto, un libro di «ombra», ma di quell'ombra che da sempre in Elitis è l'indispensabile premessa della luce, perché – come scrive Eliade citando i testi vedici – «le tenebre sono luce non manifestata» <sup>(11)</sup>. È infatti attraverso l'accettazione della contraddizione, del dubbio – *Ξημερώματα εἶναι ἢ σκοτεινιάζει;* («Albeggia o scende la notte?») <sup>(12)</sup> – attraverso l'abbandono della convinzione di sapere e della presunzione – *Παραήμουνα λίγος – ἄλλωστε ποιὸς νογᾷ;* («Non ero all'altezza – d'altronde chi capisce?») <sup>(13)</sup> – che le tenebre possono mutarsi in vera luce.

Quest'ultimo verso ci fa pensare a *L'anima buona del Sezuan* di B. Brecht dove si legge: «Troppo piccola e umile ero, o Dei, per i vostri piani» <sup>(14)</sup>. Elitis sa – come Shen Te (ci sia permesso l'avvicinamento) – che di fronte al negativo che è in noi, non è possibile chiudersi in posizione esclusivamente difensiva, ma occorre affrontarlo, assumerlo su di sé e in qualche modo venir a patti con esso.

το, τὸ συμφιλιωμένο πᾶ μὲ τὸ θάνατο, δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸ κινούμενο ἄγαλμα τῆς ζωῆς».

<sup>(10)</sup> O. ELITIS, *Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου* (*Diario di un invisibile Aprile*), Atene 1984.

<sup>(11)</sup> M. ELIADE, *Mefistofele e l'androgino*, Roma 1971, p. 82.

<sup>(12)</sup> *Τετάρτη, 8* (Mercoledì, 8) in *Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου* cit., p. 20.

<sup>(13)</sup> *Τετάρτη, 8 γ* (Mercoledì, 8c), op. cit., p. 22.

<sup>(14)</sup> B. BRECHT, *L'anima buona del Sezuan*, Torino 1971.

Il rinvio a quest'opera non si limita certo solo a questa notazione; varrebbe forse la pena di rileggerla per rendersi conto in maniera concreta del rapporto dialettico, ma complementare, interdipendente, dell'ombra e della luce.

Interessante il saggio di Augusto Romano su quest'opera: *L'anima buona del Sezuan ovvero istruzioni per l'uso dell'ombra*, in TREVI-ROMANO, *Studi sull'ombra* cit., pp. 69-79.



A questo proposito scrive Augusto Romano<sup>(15)</sup>: «In termini mitologici, ciò significa prendere su di sé l'ambivalenza della divinità, in cui gli elementi creativi e quelli distruttivi, la terribilità e l'amabilità sono consanguinei, e saper rinunciare a identificarsi con l'uno o con l'altro». Ed Elitis nell'intervista rilasciata in occasione dell'uscita dell'*Ἡμερολόγιο* ha detto<sup>(16)</sup>, come del resto aveva già detto molte altre volte: «L'opera, direi, è «pessimista» quanto è «ottimista» la mia opera precedente. Cioè niente affatto. O per essere più giusti (più precisi) quanto lo richiede ogni volta il tono dell'argomento che mi interessa. Incomprensibile mi sembra la mania dei Greci di far coincidere tutto ciò che è giovanile e luminoso con la gioia e, per estensione, con la spensieratezza, la superficialità, l'assenza di problematiche». Non c'è dunque contrapposizione, ma piuttosto continuità e complementarità tra questo Elitis e quello precedente.

Se egli accetta qui di incontrarsi e confrontarsi con l'altra parte di sé, va comunque tenuto presente, come lui stesso aveva già ben sottolineato in passato, che «dall'altra parte [è] lo stesso»<sup>(17)</sup>. Ma va anche notato che «l'altra parte» di Elitis si può intravedere tra le righe di tutta la sua opera: è sempre stata presente, anche se egli ha cercato di «esorcizzarla» e «trasmutarla» in luce, nascondendola e parzialmente celandola agli altri e, fino ad un certo punto, anche a se stesso: *πάλιωσε χωρὶς τὸ ἔχει δεῖ κανένας* («invecchiato senza che l'abbia visto nessuno»)<sup>(18)</sup>. In questa raccolta egli si confronta con essa in maniera manifesta e, quasi programmaticamente, ma, anche come atto di una coscienza matura, la porta in primo piano, ne fa l'ingrandimento, usando gli stessi strumenti lessicali che pur si trovavano dispersi nelle precedenti raccolte e di cui pochi si erano fino ad oggi accorti. Così in *Πέμπτη*, 2 (Giovedì, 2)<sup>(19)</sup> si legge:

μὰ τί γένους εἶναι λοιπὸν ὁ τόπος αὐτὸς ποὺ κηδεύεται; Πρέπει νὰ

(15) A. ROMANO, *Introduzione* in *Studi sull'ombra* cit., p. 65.

(16) *Ὁ πειρασμὸς τῆς ἀνάλυσης καὶ ἡ δολοφονία τῆς φαντασίας* (*La tentazione dell'analisi e l'assassinio della fantasia*), (Intervista di Nikos Dimos a Odisseas Elitis), in *Τὸ Βῆμα*, 3 febbraio 1985, p. 19.

(17) *Ἡ συναυλία τῶν γυακίνθων* (*Il concerto dei giacinti*), XXI in *Προσανατολισμοί* (*Orientamenti*), Atene 1940<sup>1</sup>, 1978<sup>7</sup>, p. 122: («Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ εἶμαι ὁ ἴδιος»).

(18) *Τετάρτη*, 1 (*Mercoledì*, 1), *op. cit.*, p. 9.

(19) *Πέμπτη*, 2 (*Giovedì*, 2), *op. cit.*, p. 11.



βγάλω τ' ἄμφια, νὰ φορέσω πάλι τὸν χρυσό μου θώρακα καὶ νὰ  
βγῶ μὲ τὴ ρομφαία στό χέρι.

(«ma di che genere è dunque questo luogo che viene sepolto? Devo togliermi i paramenti, mettermi di nuovo la mia corazza d'oro e uscire con la sciabola in mano»).

E questa è una lotta da adulti dove i bambini – la nostra parte infantile – non sono ammessi:

Κάντε πέρα τὰ παιδιά. Κρεμάστε τὰ μαῦρα στὰ μπαλκόνια

(«Allontanate i bambini. Mettete il lutto ai balconi»)(<sup>20</sup>).

La lotta comincia proprio dai luoghi consacrati dalla poesia di Elitis:

Ἐγείρα μὲ τὸ πλάι – σχεδὸν μπατάρησα – μὲς στοὺς ψαλμοὺς τῶν  
Χαιρετισμῶν καὶ τὴν ψύχρα τῶν ἀνοιχτῶν κήπων.

(«Mi girai sul fianco – sprofondai quasi – nei salmi delle Litanie e nel fresco dei giardini aperti»)(<sup>21</sup>). È là che si deve scavare per far uscire quello che «opprime come un ossesso». È giunto cioè il momento di liberarsi da quella sacralità statica per scendere nel campo a lottare e riguadagnarsi così una sacralità attiva.

La realtà della personalità poetica di Elitis è dunque nell'insieme, anzi nella dialettica, delle due componenti: luce e ombra, l'ombra che riesce a trasformarsi progressivamente in luce. Ogni luce *deve* infatti avere la sua ombra per risplendere. Un pittore mi spiegava come fosse indispensabile, per ottenere toni cromatici luminosi, partire da fondi di colore il più possibile scuri: solo così la luce ha profondità e insieme si slancia verso l'altezza, «ascende», proprio come ascende la luce di Elitis. Sono le poesie bianche scritte sulla pagina nera di cui Elitis parla in *Τὸ ἀμύγδαλο τοῦ κόσμου* (*Mandorla del mondo*)(<sup>22</sup>).

È quanto aveva detto Balzac(<sup>23</sup>): «Il bianco mi si rivela sotto la densità della più impenetrabile ombra», fatto questo che significa,

(<sup>20</sup>) *Πέμπτη*, 2 (*Giovedì*, 2), *op. cit.*, p. 11.

(<sup>21</sup>) *Παρασκευή*, 3 (*Venerdì*, 3), *op. cit.*, p. 14.

(<sup>22</sup>) *Τὸ ἀμύγδαλο τοῦ κόσμου* *cit.*, p. 15.

(<sup>23</sup>) Cito da A. DANIEL, *Ὀδυσσεὺς Ἐλύτης – Μία ἀντίστροφη πορεία* (*Ἀπὸ τὸ Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου στοὺς Προσανατολισμούς*) (*Odisseas Elitis – Un cammino inverso – Dal Diario di un invisibile aprile a Orientamenti*), Atene 1986, n. 2, p. 61.

come giustamente sottolinea A. Daniil<sup>(24)</sup>, che la verità è una, nascosta nel nero o rivelata nel bianco. Quindi, vorrei continuare, le due tonalità non vanno mai separate, nel bianco sarà sempre racchiuso il nero e nel nero dovrà sempre esserci la potenzialità del bianco; realtà questa già evidenziata dallo stesso Elitis fin dai tempi di *Tò Monόγραμμα* (*Monogramma*) dove si legge: Πάντα ἐμεῖς τὸ φῶς κι ἡ σκιά («Sempre noi la luce e l'ombra»)<sup>(25)</sup>.

Ci racconta una paura antica, di cui già ci aveva parlato in *Τῆς σελήνης τῆς Μυτιλήνης* (*La luna di Mitilene*)<sup>(26)</sup> quando aveva paura delle ombre ed era triste, pur non sapendo ancora cosa volesse dire Morte e cosa Amore. La regione della morte è sempre presente in Elitis ogni qual volta si realizza la Resurrezione e viceversa, ma rimane celata in un ultimo piano, πολὺ πίσω («molto indietro»), che difende la propria segretezza: τὴν περιοχὴ τῆ μυστικῆ («la parte segreta»)<sup>(27)</sup>; psicologicamente cioè rimane celata nella regione dell'inconscio o appena alla soglia della coscienza. Da sempre la morte è presente nella poesia di Elitis e lo è attraverso il suo esorcismo: il sole. Tanto forte è il sole perché tanto forte è la morte e la paura della morte.

Già in *Μαρία Νεφέλη* (*Maria Nefeli*) aveva scritto:

Ἔχω σηκῶσει χέρι καταπάνου στὰ  
δαιμονικά τοῦ κόσμου τ' ἀνεξόρκιστα  
κι ἀπὸ τὸ μέρος τὸ ἄρρωστο γυρίστηκα  
στὸν ἥλιο καὶ στὸ φῶς αὐτοεξορίστηκα!

(«Ho alzato le mani contro il demoniaco / del mondo che non conosce esorcismo / e dalla parte malata mi girai / verso il sole e nella luce esiliai!»)<sup>(28)</sup>.

La struttura stessa della raccolta, «apparentemente» diaristica, aiuta questa disposizione di Elitis alla confessione del suo essere più profondo, che ha qui un'immediatezza ma anche un'essenzialità quale raramente si era trovata nella sua opera precedente.

Fin dalla prima poesia di *Ἡμερολόγιο* che fa da premessa al vero e proprio diario, questo gruppo di poesie si presenta come un monologo

(24) DANIIL, *op. cit.*, l. cit.

(25) *Tò Monόγραμμα* (*Monogramma*), Atene 1971<sup>1</sup>, 1974<sup>2</sup>, p. 15.

(26) *Τὰ Ἑτεροθαλῆ* (*I fratellastri*), Atene 1974, pp. 24-26.

(27) *Ἀνοιχτὰ Χαρτιά* cit., p. 31.

(28) *Μαρία Νεφέλη* (*Maria Nefeli*), Atene 1978, p. 16.

interiore profondo con l'altra parte di noi che è in noi e che è insieme altro da noi:

Έλα τώρα χέρι μου δεξί,  
κεῖνο πού σέ πονεῖ δαιμονικά ζωγράφισέ το

(«Ed ora coraggio mia mano destra, / e quel che ti opprime come un ossesso, dipingilo»)<sup>(29)</sup>, dove implicitamente si legge un processo di introspezione e di presa di coscienza e accettazione di quello che «ti opprime come un ossesso» e insieme il desiderio di affrontare e confrontarsi con questo pensiero e dolore e di superarlo attraverso la sua espressione. È significativo che il verbo a cui il poeta ricorre sia ζωγράφισε («dipingilo»), un verbo cioè che non rinvia all'area linguistica ma a quella ottica: in tutta la raccolta, l'immagine degli occhi, della vista, è senz'altro l'immagine dominante<sup>(30)</sup>. Questa constatazione conferma l'impressione iniziale avuta leggendo queste poesie, che ci si trovi cioè di fronte non solo a un «serial» di anima – come ha scritto lo stesso Elitis<sup>(31)</sup> – ma più precisamente ad un «serial» dei sogni di un'anima.

Nell'intervista citata leggiamo: «Si tratta – per usare il linguaggio cinematografico – di un 'serial' d'anima in cui ogni episodio, per rapido che possa essere, ha comunque la sua indipendenza». Ma già in *Άνοιχτά Χαρτιά*, parlando dei sogni, aveva usato un'espressione simile: «Il sogno ti lascia quando lo lasci. Personalmente, in periodi in cui mi è accaduto di esercitarmi su questo, sono riuscito a raccogliere, come l'archeologo dai frammenti di un vaso, tutto l'oggetto – nel caso in questione, tutta la «sceneggiatura» di una notte – e questo con il pericolo di essere ritenuto un inventore di favole. Tanto ci sembra incredibile che ci possa essere coerenza nella serie di «azioni» in cui la logica non ha più il primo posto»<sup>(32)</sup>.

(29) *Ημερολόγιο ενός άθέατου Απριλίου* cit., p. 7.

(30) Sull'argomento rinvio al saggio di Anthula Daniil che per prima ha evidenziato questa particolarità della raccolta (A. DANIIL, *Ο κύκλος της ζωής και του θανάτου στο Ημερολόγιο ενός άθέατου Απριλίου του Όδυσσέα Έλύτη* (Il ciclo della vita e della morte in «Diario di un invisibile aprile» di Odysseas Elitis), in *Γράμματα και Τέχνες*, 43-44, novembre-dicembre 1985, pp. 35-39.

(31) *Ο πειρασμός της ανάλυσης και ή δολοφονία της φαντασίας* cit.

(32) «Πρόκειται – γιά νά χρησιμοποιήσουμε την κινηματογραφική γλώσσα – γιά ένα «σήριαλ ψυχής» πού κάθε του έπεισόδιο έχει και τή δική του αὐτοτέλεια, όσο σύντομο και ἂν συμβαίνει νά εἶναι», in *Ο πειρασμός της ανάλυσης και ή δολοφονία της φαντασίας* cit.



Fin dalla prima poesia, *Τετάρτη, 1* (Mercoledì, 1) <sup>(33)</sup>, l' *Ημερολόγιο* ci appare come la «sceneggiatura» delle notti di un aprile che è sempre rimasto nascosto, celato dietro la sua apparenza visibile. Inutile cercare di trovare le corrispondenze cronologiche e autobiografiche del «duro aprile» tentate da altri critici <sup>(34)</sup>. Il tempo, qui, è altro dal tempo corrente, ha una sua durata metafisica, come vedremo più avanti.

L' *Ημερολόγιο* è la sceneggiatura delle visioni, dei sogni di quella parte in ombra che sta dietro la parte luminosa: l'aprile «invisibile» e «crudele» – come lo definisce Elitis <sup>(35)</sup> – che si cela dietro l'aprile, visibile e luminoso, mese della vita e della rinascita. Come i sogni e l'inconscio, anch'esso costituisce l'altra faccia della medaglia, la faccia in ombra appunto, quella faccia che il poeta ha fatto di tutto per non confessare all'esterno e forse talvolta neppure a se stesso, facendosi «forte per non piangere», come scrive in *Τρία Ποιήματα* <sup>(36)</sup>. Di tutto questo processo alchemico di trasformazione, Elitis, nella sua precedente opera, aveva insistito soprattutto, ma non esclusivamente, sul risultato finale, sull'epifania dell'oro, tralasciando spesso di rendere manifesto il duro lavoro nella parte ombrosa, nel piombo, del proprio io, indispensabile presupposto per la sua trasparenza solare. È infatti a

<sup>(33)</sup> *Τετάρτη, 1* (Mercoledì, 1), op. cit., p. 9.

<sup>(34)</sup> Mi riferisco in particolare a A. ARGHIRIOU, *Ένας σκληρός Απρίλης υπερρεαλιστικά ιδωμένος* (Un duro aprile visto surrealisticamente), *Τὰ Νέα*, 22 maggio 1985, p. 37 («Οἱ δείχτες μᾶς ὁδηγοῦν σὲ Ἀπρίλιο συγκεκριμένου ἔτους, ἀφοῦ ἡ 1<sup>η</sup> Ἀπριλίου εἶναι Τετάρτη καὶ ἡ Μεγάλη Βδομάδα πέφτει ἀπὸ τὴς 20 ἕως τὴς 26 τοῦ μηνός. Τὸ πιὸ κοντινὸ ἔτος ποὺ ἔχουμε τὴς σύμπτωσεις αὐτὲς εἶναι τὸ 1981»). («Le indicazioni ci rinviano all'aprile di un anno preciso, dato che il 1 aprile è mercoledì e la Settimana Santa cade dal 20 al 26 dello stesso mese. L'anno più recente in cui abbiamo queste stesse coincidenze è il 1981»).

<sup>(35)</sup> *Ὁ πειρασμός τῆς ἀνάλυσης καὶ ἡ δολοφονία τῆς φαντασίας* cit.: «Ὁ ὑπαρκτός Ἀπρίλιος ἐδόθηκε σὰν σῶμα στὸν ἄλλο, τὸν ἴσητό'αυ ποῦμε. (...) [Ὁ Ἀπρίλιος] εἶναι καὶ ὁ μῆνας ὁ πιὸ σκληρός, the cruellest month. Κι ἐπιπλέον συμπεριλαμβάνει τὴν ἐβδομάδα τῶν Παθῶν. Κι ἐπιπλέον παρέχει τὴν ἀσφαλίστικὴ δικλείδα (τὸ δικαίωμα) τῆς ψευτιάς τῆς πρωταπριλιάτικης, ποὺ κρατᾷ τὸν ἀναγνώστη (τουλάχιστον ἔτσι θέλω νὰ πιστεύω) σὲ μίαν ἀβεβαιότητα μυστηριακή». («L'aprile reale ha dato corpo all'altro, quello, diciamo così, 'pensato' (...) [L'aprile] è anche 'il mese più duro', the cruellest month. E inoltre comprende la Settimana Santa. E ancora ha la valvola di sicurezza (il diritto) dell'inganno del Primo Aprile, che fa stare il lettore (almeno così mi piace credere) in una misteriosa incertezza»).

<sup>(36)</sup> *Τὸ ἀμύγαλο τοῦ κόσμου* cit., p. 25.

questa elaborazione dell'ombra perché si trasformi in luce che alludeva senz'altro Elitis quando scriveva: «L'elaborazione della parte bianca dell'anima è più dura di quella del marmo»<sup>(37)</sup>. E in *Ἡ μέθοδος τοῦ ὄρα* (*Il metodo del dunque*) aggiunge: «La possibilità di vedere attraverso l'innocente il colpevole e attraverso il bianco il nero»<sup>(38)</sup>. Ed è certo che in questa «trasparenza» si cela della durezza, la durezza della verità.

La conferma che non ci troviamo di fronte a sentimenti, a stati d'animo nuovi viene dalla continuità di certe immagini, oniriche appunto. In *Μ. Τρίτη, 21* (*Martedì Santo, 21*):

καὶ νά: ἡ μητέρα μου, μᾶνα μεγάλο ἄσπρο καπέλο καὶ τὸ παλιὸ χρυσὸ ρολόι της κρεμασμένο στὸ στήθος

(«ed ecco: mia madre, con un grande cappello bianco e il suo vecchio orologio d'oro appeso al petto»<sup>(39)</sup>). La stessa immagine la ritroviamo in uno dei sogni trascritti in *Τὰ ὄνειρα*<sup>(40)</sup>: «Mi chino su un pozzo e vedo, sulla superficie dell'acqua, l'immagine di mia madre: è come in certe fotografie giovanili, con un grande cappello bianco in testa. . . mi mostra un vecchio orologio d'oro da tasca che un tempo era stato di mio padre. . . Solo che non ci sono lancette. Grido con tutto il fiato: 'Che ore sono? che ore sono?' Ma mia madre non sente. . .».

È evidente come le due immagini si sovrappongano: ἓνα μεγάλο ἄσπρο καπέλο («un grande cappello bianco») e ἓνα παλιὸ χρυσὸ ρολόι («un vecchio orologio d'oro»); ma ad interessarci è anche un altro particolare del sogno: Μόνο ποὺ δείχτες δὲν ὑπάρχουν («solo che non ci sono lancette»). Questa notazione ci rinvia ad un'altra poesia di *Ἡμερολόγιο, Τετάρτη, 8β* (*Mercoledì, 8b*)<sup>(41)</sup> dove si legge:

Ἐλεψε ἀπ'τὴ θέση της ἡ γιαγιά καὶ οἱ δείχτες ἀπὸ τὸ ρολόι τοῦ τοίχου

(37) O. ELITIS, *Ἡ Ὑπέρβαση καὶ ἡ γεωμέτρηση* (*La trascendenza e la geometrizzazione*), in *Ἡ Λέξη*, 27, settembre 1983, p. 762: «Ἡ κατεργασία τοῦ λευκοῦ μέρους τῆς ψυχῆς εἶναι πρὸ σκληρῆ κι ἀπὸ τοῦ μαρμάρου».

(38) O. ELITIS, *Ἡ μέθοδος τοῦ ὄρα* (*Il metodo del dunque*), in *Χάρτης*, 21-23, novembre 1986, p. 293 («Ἡ δυνατότητα νὰ βλέπεις μέσ'ἀπὸ τὸ ἄθωο τὸ ἔνοχο καὶ μέσ'ἀπὸ τὸ λευκὸ τὸ μαῦρο»).

(39) *Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου* cit., p. 41.

(40) *Ἀνοιχτὰ Χαρτιά* cit., pp. 184-85.

(41) *Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου* cit., p. 21.



(«Non era più al suo posto la nonna e le lancette dell'orologio a muro»). «Nonna e lancette misurano il tempo – scrive Daniil a proposito di questa poesia<sup>(42)</sup>. Ma nello spazio rivelato dal fulmine, il tempo non conta». Nell'altra dimensione (quella inconscia, la dimensione interiore, il mondo dei morti), il tempo, sembra dire, non si misura, o almeno non si misura come nella dimensione terrena. Non a caso infatti la maggiore angoscia deriva al poeta proprio dal suo desiderio di conoscere in quale rapporto sia il *nostro* tempo con il *loro*: Τί ὥρα εἶναι; Τί ὥρα εἶναι ἐκεῖ; («Che ore sono? Che ore sono là?»). Intuisce cioè che nella dimensione dei morti il tempo scorre diversamente, ma la sua domanda è destinata a rimanere senza risposta.

Nella citata intervista<sup>(43)</sup> Elitis scrive a proposito del tempo in relazione alla tecnica cinematografica: «Se fate attenzione vedrete che i movimenti delle cose accadono come solo un obbiettivo può concepire e rendere: *la camera illuminata che si sposta dentro la notte, la donna vestita di nero che avanza con il suo cane senza mai arrivare* (. . .). Una tecnica di questo tipo mi ha aiutato a mantenermi, grazie ad un coraggioso '*découpage*', in una durata che non coincide con il tempo corrente».

Ma per penetrare il senso di questa «durata» ultraterrena vale la pena di rileggere quello che Elitis scrive in *Ὁ μικρὸς ναυτίλος* (*Il piccolo marinaio*): «Parlo del movimento che si scopre dentro l'«attimo» quando si riesce ad aprirlo e a dargli durata. E allora davvero, anche la tristezza diventa gioia e la gioia Angelo»<sup>(44)</sup>. «Aprire l'attimo» vuol dire entrare dentro di sé, dentro la propria dimensione personale, individuale e soggettiva ed aprirla ad una durata archetipica, extrapersonale, dargli cioè una durata ultraterrena. Se questo accade, si perde veramente il senso di tristezza e di gioia, perché si entra in un'altra

(42) DANIIL, *op. cit.*, p. 66.

(43) *Ὁ πειρασμὸς τῆς ἀνάλυσης καὶ ἡ δολοφονία τῆς φαντασίας* *cit.*: «Ἄν προσέξετε, θὰ δεῖτε ὅτι καὶ οἱ κινήσεις τῶν πραγμάτων γίνονται ὅπως μόνον ἓνας φακὸς μπορεῖ νὰ τὶς συλλάβει καὶ ἀποδώσει: τὸ φωτισμένο δωμάτιο ποὺ μετατοπίζεται μέσα στὴ νύχτα, ἡ μαυροφορεμένη ποὺ προχωρᾷ μὲ τὸν σκύλο τῆς χωρὶς νὰ φτάνει (. . .). Μία τέτοιου εἶδους τεχνικὴ μὲ βοήθησε νὰ κρατηθῶ, χάρις σ' ἓνα τολμηρὸ «ντεκουπάζ», σὲ μία διάρκεια ποὺ δὲν συμπίπτει μὲ τὸν τρέχοντα χρόνο».

(44) *Ὁ μικρὸς ναυτίλος* (*Il piccolo marinaio*), Atene 1985, p. 53. («Μιλῶ γιὰ τὴν κίνηση ποὺ ἀνακαλύπτει κανεὶς νὰ σημειώνεται μέσα στὴ «στιγμὴ» ὅταν καταφέρει νὰ τὴν ἀνοίξει καὶ νὰ τῆς δώσει διάρκεια. Ὅποτε, πραγματικά, καὶ ἡ θλίψις γίνεται Χάρις καὶ ἡ Χάρις Ἄγγελος»).



dimensione, più ampia, che solo alcuni sono in grado di intravedere e dove le nostre classificazioni e valutazioni qualitative non valgono. Significativi, in tal senso, i versi di apertura di *Κυριακή, 5* (*Domenica, 5*):

Ξάφνου, μέ τὸ πὺ ἀνοιξα τὰ ξεχαρβαλωμένα παραθυρόφυλλα,  
μεγάλωσε ἡ αὐλή. Τὸ ἀλεξίπτωτο πὺ κατέβαινε δὲν τό'βλεπε  
ἄλλος κανεῖς.

(«All'improvviso, come aprii le imposte ormai sfasciate, si fece grande il cortile. Nessun altro vedeva il paracadute che scendeva»)<sup>(45)</sup>.

Ma tra i brani precedentemente citati ci sono anche altre analogie che ci sembra valga la pena di sottolineare. In *Τετάρτη, 8β* (*Mercoledì, 8b*)<sup>(46)</sup>: σ'ἔνα παρατεταμένο κενό, ἄρχισε ν'ἀναδύεται τὸ παλιὸ προγονικὸ τοπίο («in un prolungato vuoto, cominciò ad emergere il vecchio paesaggio ancestrale»). In *Μ. Τρίτη, 21* (*Martedì Santo, 21*)<sup>(47)</sup>: ξεσκέπασα τὸ κηπάκι σὰν φέρετρο («ho aperto il giardino come un feretro») e infine nel sogno citato: «Mi chino su un pozzo e vedo, sulla superficie dell'acqua, l'immagine di mia madre»<sup>(48)</sup>, dove si sovrappongono in maniera evidente le immagini del μεγάλο κενό («grande vuoto»), φέρετρο («feretro») e πηγάδι («pozzo»). Ma l'immagine del pozzo richiama, per analogia, un'immagine simile in un'altra poesia di *Ἡμερολόγιο*:

Κάθομαι ὥρες καὶ κοιτάζω τὸ νερὸ στὶς πλάκες ὥσπου, τέλος,  
γίνεται πρόσωπο πὺ μοῦ μοιάζει καὶ φέγγει ἀπ'ὅλη τὴν περασμένη μου ζωή.

(«Siedo per ore e guardo l'acqua sulle lastre sinché, alla fine, diventa volto che mi somiglia e brilla di tutta la mia vita passata»)<sup>(49)</sup>. Ci sembra che tutte e tre le precedenti immagini trovino in questa il loro senso. Il «pozzo», «il feretro», «il vecchio paesaggio ancestrale» sono tutti compresi nel «suo volto» che emerge nell'acqua e che è illuminato da tutta la sua vita passata. È il suo «volto», con tutto il suo passato, ad essere indagato perché egli possa finalmente prenderne fino in fondo

<sup>(45)</sup> *Ἡμερολόγιο* ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου cit., p. 16.

<sup>(46)</sup> *Ἡμερολόγιο* ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου cit., p. 21.

<sup>(47)</sup> *Ἡμερολόγιο* ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου cit., p. 41.

<sup>(48)</sup> *Ἀνοιχτὰ Χαρτιά* cit., pp. 184-185. («Σκύβω σ'ἔνα πηγάδι καὶ βλέπω στὴν ἐπιφάνεια τοῦ νεροῦ τὸ εἶδωλο τῆς μητέρας μου»).

<sup>(49)</sup> *Σάββατο, 18γ* (*Sabato, 18c*), op. cit., p. 36.

possesto: a riemergere dal pozzo è infatti un'immagine del suo passato infantile; dal giardino, che apre come un feretro, è ancora il suo passato ad investirlo con gli acuti ed inebrianti profumi della giovinezza: Μὲ πῆραν κατάμουτρα οἱ μυρωδιές, λεμόνι, γαρίφαλο («Mi hanno investito gli odori, limone, garofano»)<sup>(50)</sup> ed infine, nel sogno, lo raggiunge di nuovo l'infanzia con l'immagine della madre.

In *Τετάρτη, 8β (Mercoledì, 8b)*<sup>(51)</sup> si assiste allo spostamento da una dimensione più personale e soggettiva ad una dimensione decisamente più archetipica. Al verso ὅλη τὴν περασμένη μου ζωὴ («tutta la mia vita passata»)<sup>(52)</sup> corrisponde il παλιὸ προγονικὸ τοπίο («il vecchio paesaggio ancestrale»)<sup>(53)</sup>; la madre vista nel pozzo (sogno) e nel giardino-feretro<sup>(54)</sup> diventa, in *Τετάρτη, 8β (Mercoledì, 8b)*, la Madonna. La figura femminile ha qui infatti due aspetti: l'uno, il più immediato, è quello che si coglie standole vicini ed allora è «semplicemente una bella donna che profuma di giardino»<sup>(55)</sup>, la seconda è l'immagine più profonda, con valenze archetipiche, per cui, se da una parte «solo lei manteneva la durata delle cose»<sup>(56)</sup>, dall'altra ci sono le donne che stringono mezzelune<sup>(57)</sup> e una donna addolorata che tiene in braccio tante piccole bianche fiamme<sup>(58)</sup>. . . Tutte immagini, personali e archetipiche, che sembrano però riemergere da un luogo di morte:

Στὸ μέρος ὅπου εἶχα πρωτοῖδεῖ τὴν Παναγία (ἢ τὴν Μητέρα μου)  
μύριζε καμένο πεῦκο καὶ συχώρεση.

(«Là dove per la prima volta vidi la Madonna (o mia Madre) c'era odore di pino bruciato e perdono»)<sup>(59)</sup>. Quello che ora riaffiora è sempre

<sup>(50)</sup> *Μ. Τρίτη, 21 (Martedì Santo, 21), op. cit., p. 41.*

<sup>(51)</sup> *Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου cit., p. 21.*

<sup>(52)</sup> *Σάββατο, 18γ (Sabato, 18c), op. cit., p. 36.*

<sup>(53)</sup> *Τετάρτη, 8β (Mercoledì, 8b), op. cit., p. 21.*

<sup>(54)</sup> *Μ. Τρίτη, 21 (Martedì Santo, 21), op. cit., p. 41.*

<sup>(55)</sup> *Τετάρτη, 15β (Mercoledì, 15b), op. cit., p. 31 («ἀπλῶς μιὰ ὡραία γυναῖκα ποὺ μύριζε κήπο»).*

<sup>(56)</sup> *Τετάρτη, 15β (Mercoledì, 15b), op. cit., p. 31. («Θά λεγες ὅτι μόνη αὐτὴ συντηροῦσε τὴ διάρκεια τῶν πραγμάτων ἀπὸ μακριά»).*

<sup>(57)</sup> *Τετάρτη, 15 (Mercoledì, 15), op. cit., p. 30. («Προχωρῶ μέσ' ἀπὸ πέτρινα κεριὰ καὶ γυναῖκες ποὺ κρατᾶν μισοφέγγαρα»).*

<sup>(58)</sup> *Τετάρτη, 15β (Mercoledì, 15b), op. cit., p. 31 («ὅστερα μετατοπιζότανε πάνω στὸ τέμπλο, λυπημένη, κρατώντας στὴν ἀγκαλιά της πολλὲς μικρὲς ἄσπρες φλόγες»).*

<sup>(59)</sup> *Τετάρτη, 8β (Mercoledì, 8b), op. cit., p. 21.*

lo stesso paesaggio d'anima dell'età giovanile. È cambiato il tempo o meglio il tempo ha lasciato la sua impronta nelle assenze, in un sentire di morte, ma anche di maggiore umanità, come rivela la parola di chiusura del verso: *συχώρεση* («perdono»).

L'odore di bruciato è un odore che sempre accompagna, in Elitis, la morte. Già in *Ἐξη καὶ μία τύψεις γὰρ τὸν οὐρανὸν* (*Sei ed un rimorso per il cielo*) aveva scritto: Ὁ καημὸς τοῦ θανάτου τόσο μὲ πυρπόλησε («La febbre di morte tanto m'infiammò»)<sup>(60)</sup> e, in maniera ancora più esplicita:

Μυρίζουν ἀκόμη λιβανιά, κι ἔχουν τὴν ὄψη καμένη  
ἀπὸ τὸ περασμὰ τους στὰ Σκοτεινὰ Μεγάλα Μέρη

(«Odorano ancora d'incenso e hanno il volto bruciato dal loro passaggio nelle Grandi Regioni delle Tenebre»<sup>(61)</sup>). La morte, nell'*Ἡμερολόγιο*, ha un ritmo ossessivo e monotono, cadenzato dal continuo ripetersi dall'avverbio *ὄλοένα* («sempre»), è come un lento stillicidio di paure e ombre tenute a lungo chiuse ma a cui sia stata poi sciolta la catena<sup>(62)</sup> e che ti investono quasi a tradimento «in una delicata notte di aprile»:

Καὶ νιώθεις τώρα ν' ἀμολιοῦνται πάνω σου τὰ οὐρλιάσματα  
κεῖνες τὶς πρῶτες δαγκωνιές ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀδάμ  
τὶς μασέλες τοῦ γέροντα ποὺ τολμοῦσε ἀκόμη ν' ἀγαπάει  
καὶ φουσοῦσε ἀκούραστος τὶς μυστικὲς φιλῶρες του

(«E ora ti senti correre addosso gli ululati  
quei primi morsi dell'epoca di Adamo  
la dentiera del vecchio che osava ancora amare  
e instancabile soffiava nei suoi tigli segreti»)<sup>(63)</sup>.

Il loro battere alla porta della coscienza – Ποιὸς εἶναι ποὺ βροντάει  
σὲ πόρτες καὶ παράθυρα; («Chi batte su porte e finestre?»)<sup>(64)</sup> – si fa  
sempre più minaccioso: Ὀλοένα τὰ ἄλογα μασοῦν λευκὰ σεντόνια κι

<sup>(60)</sup> *Λακωνικὸν* (Laconico), *Ἐξη καὶ μία τύψεις γὰρ τὸν οὐρανὸν* (*Sei ed un rimorso per il cielo*), Atene 1978, p. 18.

<sup>(61)</sup> *Ὁ ὕπνος τῶν γενναίων* (Il sonno dei prodi), *Ἐξη καὶ μία τύψεις γὰρ τὸν οὐρανὸν* cit., pp. 13 e 15.

<sup>(62)</sup> *Πέμπτη*, 9 (Giovedì, 9), op. cit., p. 23.

<sup>(63)</sup> *Μ. Πέμπτη*, 21 (Giovedì Santo, 21), op. cit., p. 11.

<sup>(64)</sup> *Τετάρτη*, 8 (Mercoledì, 8), op. cit., p. 20.



όλοένα εἰσχωροῦν θριαμβευτικά μέσα στὴν Ἀπειλή («Sempre i cavalli mordono bianche lenzuola e sempre trionfali entrano dentro la Minaccia»)<sup>(65)</sup>. Ἐντὸς αὐτῆς minaccia che si deve lottare perché «ci sono fatti atroci che Dio sempre (...) toglie e la mente sempre di nuovo ricrea»<sup>(66)</sup>; sono questi i «mostri striscianti con le gambe storte, untuose»<sup>(67)</sup>. La morte, la paura della morte – sembra scrivere Elitis – penetra in noi in maniera assurdamente «mansueta»: Πένθιμος πρᾶος οὐρανός («Mansueto cielo luttuoso»)<sup>(68)</sup>, ma senza sosta, «eternamente»: «Ἀκόμη βρέχει. Αἰωνίως φαίνεται νὰ βρέχει. («Ancora piove. Sembra piovere eternamente»)<sup>(69)</sup>.

La morte è il fango della palude in cui affondiamo lentamente, quasi inavvertitamente:

Ἔτσι ἀργὰ βουλιάζαμε ὅλοι μας ὅπως ἡ νεότης.

(«Così tutti noi affondavamo lentamente come la giovinezza»)<sup>(70)</sup>.

Ἐἵλετο τὸ πᾶν τὸ ἕλκος, ἡ θάλασσα, ὁ φοβερὸς, ὁ φορέας τοῦ θανάτου:

Πάλι μὲς στὴ κοιλία τῆς θάλασσας τὸ μαῦρο  
ἐκεῖνο σύννεφο ποὺ ἀνεβάζει κάπνες  
ὅπως φωνὲς ἐπάνω ἀπὸ ναυάγιο

(«Di nuovo nel ventre del mare quella nera / nuvola che alza nero fumo / come voci su da un naufragio»)<sup>(71)</sup> e ancora:

(Στὴν ἀρχαία ἐκείνη θάλασσα ποὺ ἐγνώριζα  
Τώρα θὰ ἔχει βουλιάξει ὁ κόσμος  
μὲ τὰ δύο του λοξὰ κατάρτια ἔξω ἀπ' τὸ νερό.

(«In quell'antico mare che conobbi / Ora sarà sprofondato il mondo / con i due alberi obliqui fuori dell'acqua»)<sup>(72)</sup> e infine:

ὥς κι ὁ σκύλος πίσω της, βουτούσε ὡς τὰ μισὰ μέσα στὸ μαῦρο

(65) *Τετάρτη, 1* (*Mercoledì, 1*), *op. cit.*, p. 9.

(66) *Πέμπτη, 2β* (*Giovedì, 2b*), *op. cit.*, p. 12. («Εἶναι κάτι φοβερὰ γεγονότα ποὺ ὅλο μου τ' ἀφαιρεῖ ὁ Θεὸς καὶ ὁ νοῦς ὅλο πάλι μου τὰ προσθέτει»).

(67) *Τετάρτη, 8γ* (*Mercoledì, 8c*), *op. cit.*, p. 22 («πολλὰ τὰ σερνάμενα τέρατα μὲ τὰ πλάγια, λιπαρὰ πόδια»).

(68) *Μ. Παρασκευή, 24β* (*Venerdì Santo, 24b*), *op. cit.*, p. 46.

(69) *Σάββατο, 18* (*Sabato, 18*), *op. cit.*, p. 34.

(70) *Τετάρτη, 29* (*Mercoledì, 29*), *op. cit.*, p. 51.

(71) *Μ. Σάββατο, 25β* (*Sabato Santo, 25b*), *op. cit.*, p. 48.

(72) *Σάββατο, 11* (*Sabato, 11*), *op. cit.*, p. 27.

(«Persino il cane, dietro di lei, affondava per metà nel nero»<sup>(73)</sup>). «Affondava nel nero» rinvia, tra l'altro, alle «acque della palude» della prima poesia e le due immagini si arricchiscono a vicenda delle rispettive valenze semantiche.

In tutta la raccolta si oscilla tra una certezza di morte e la sua attesa:

Πλανιέται κάποια πιθανότητα θανάτου

(«Si aggira una qualche possibilità di morte»<sup>(74)</sup>), mentre altrove la morte è già una realtà:

Γεγονός είναι ο θάνατος που έπίκειται  
φορτωμένος κάτι εὐτυχίες παλιές  
καί κείνη τήν πολὺ γνωστή (που λευκάνθηκε στις ἄγριες ἐρημιές)  
ἀπελπισία.

(«Realtà è la morte che sovrasta / carica di vecchie felicità / e di quella ben nota disperazione (che si fece bianca nelle dure solitudini)»<sup>(75)</sup>).

«Tutta la terra e tutto il mare divengono un infinito cimitero», dice giustamente A. Daniil<sup>(76)</sup>, il giardino è un feretro che contiene non solo il passato, ma anche i suoi odori e profumi: limone, garofano<sup>(77)</sup>; «la tremula giornata»<sup>(78)</sup> è anch'essa un cimitero e qui la Madonna non può che essere coperta di ragnatele, polverosa.

All'immagine o comunque all'idea della morte, va sempre unita la figura della donna, più spesso della madre e della sua immagine archetipica, la Madonna, che è senz'altro l'immagine più ricorrente della raccolta. Fin dalla prima poesia essa compare come «Flora mirabilis» che, distribuendo fiori, crea le proprie vittime ed esse riprendono «la posizione che avevano prima di separarsi dalla Madre»<sup>(79)</sup>. La morte è cioè un ritorno alla Madre, ad una condizione prenatale. La

<sup>(73)</sup> Τρίτη, 7β (Martedì, 7b), op. cit., p. 19.

<sup>(74)</sup> Κυριακή, 19 (Domenica, 19), op. cit., p. 37.

<sup>(75)</sup> Σάββατο, 18β (Sabato, 18b), op. cit., p. 35.

<sup>(76)</sup> A. DANIIL, 'Ο κύκλος τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου στὸ «Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου» τοῦ Ὀδυσσεῆ Ἐλύτη, in Γράμματα καὶ Τέχνες cit., p. 38.

<sup>(77)</sup> Μ. Τρίτη, 21 (Martedì Santo, 21), op. cit., p. 41.

<sup>(78)</sup> Μ. Πέμπτη, 23 (Giovedì Santo, 23), op. cit., p. 43.

<sup>(79)</sup> Τετάρτη, 1β (Mercoledì, 1b), op. cit., p. 10.

donna dell'*Ἡμερολόγιο* è una donna ingannevole, dal «doppio volto» dove la «femminile dolcezza» si coniuga con la «bevanda letale»<sup>(80)</sup>.

Basta leggere in *Δευτέρα, 20* (*Lunedì, 20*)<sup>(81)</sup>: Στὸ τζάμι, μὲ κοίταζε ἡ παλαιὰ Σελήνη, φορώντας τὴν προσωπίδα τοῦ Ἥλιου («Dal vetro mi guardava la vecchia Luna, portando la maschera del Sole»). A comparire qui è l'altro volto dell'archetipo femminile, quello cioè della Grande Madre «terribile». Il simbolo della Grande Madre è infatti ambivalente, in esso vita e morte sono correlate. Se nascere significa uscire dal ventre della madre, morire è ritornare alla madre.

«La Grande Madre – scrive Erich Neumann<sup>(82)</sup> è datrice non solo della vita, ma anche della morte. La sottrazione dell'amore può apparire come la sottrazione di tutte le funzioni che costituiscono l'aspetto positivo del carattere elementare. Così al nutrimento corrispondono la fame e la sete, al caldo il freddo, alla protezione la mancanza di protezione, alla coperta e al vestito l'essere scoperti e nudi, all'appagamento il bisogno. Più forte di ogni cosa emerge, tuttavia, spesso la *solitudine*, il *principium individuationis*, l'aspetto negativo del contenimento. (...) In questo contesto rientrano, oltre i simboli già menzionati, anche quelli dell'esilio e del deserto».

Come non pensare, alla luce di questo brano, ai versi

Ἔτσι θέλω νὰ μ'εὔρει ὁ ἐρχόμενος χειμώνας, χωρίς φωτιά, μ'ένα κουρελιασμένο παντελόνι, ν' ἀνακατεύω ἄγραφα χαρτιά σὰ νὰ ὀδηγᾶω τὴν ὀρχήστρα τὴν ἐκκωφαντικὴ ἐνὸς ἀνεκκλάλητου Παραδείσου.

(«Così voglio che mi trovi l'inverno venturo, senza fuoco, con i pantaloni a brandelli, mentre mescolo carte non scritte come se dirigessi l'assordante orchestra di un ineffabile Paradiso»)<sup>(83)</sup>? Alla pioggia, la continua pioggia che con il suo lento ritmo accompagna queste poesie: Ἀκόμη βρέχει. Αἰωνίως φαίνεται νὰ βρέχει. («Ancora piove. Sembra piovere eternamente»)<sup>(84)</sup>; alla solitudine:

Κάπου, φαίνεται, θὰ διασκεδάζουν  
μόλο ποὺ δὲν ὑπάρχουν διόλου σπίτια ἢ ἄνθρωποι

(80) *Παρασκευή, 3* (*Venerdì, 3*), *op. cit.*, p. 14.

(81) *Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου* *cit.*, p. 40.

(82) E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Roma 1981, p. 74.

(83) *Πέμπτη, 2γ* (*Giovedì, 2c*), *op. cit.*, p. 13.

(84) *Σάββατο, 18* (*Sabato, 18*), *op. cit.*, p. 34.



(...)

Ἄραγεσ νά 'ναι ἡ μοναξιά σ'ὅλους τοὺς κόσμους ἡ ἴδια;

(«Da qualche parte, sembra, si divertono / anche se non vi sono né case né uomini / (...) / La solitudine è dunque in tutti i mondi la stessa?»)<sup>(85)</sup>.

La morte si coniuga dunque al femminile: donna, mare equivalgono a morte, proprio come prima erano sinonimi di vita. Ad agire ora sono esattamente le stesse immagini archetipiche di tutta la poesia di Elitis ma nella loro opposta valenza. In questo momento di «maltempo», ogni sicurezza sembra essersi perduta, le sue convinzioni sono scosse dal dubbio, ma perché stupirsi? Ogni vera fede ha conosciuto, deve aver conosciuto, il fondo nero e angosciante del dubbio. La chiesa, la «piccola chiesa» circondata «da acque correnti», in questo momento non è interiormente vissuta: è «appesa al muro» e l'unica via d'uscita è cercare di stringere i denti e resistere «al maltempo come il geranio» (*Τρίτη, 7 – Martedì 7*)<sup>(86)</sup>.

Vale forse la pena di ricordare che anche il geranio è un fiore?

Università di Roma «La Sapienza»

Paola Maria MINUCCI

<sup>(85)</sup> Παρασκευή, 10β (*Venerdì, 10b*), op. cit., p. 25.

<sup>(86)</sup> *Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου* cit., p. 18.

## Ὀδυσσέας Ἐλύτης

### Ἡμερολόγιο ένος ἀθέατου Ἀπριλίου

Έλα τώρα χέρι μου δεξί,  
κεῖνο πού σέ πονεῖ δαιμονικά ζωγράφισέ το,  
ἀλλ' ἀπό πάνω βάλ' του

Τὸ ἀσήμωμα τῆς Παναγίας  
πόχουν τῇ νύχτα οἱ ἐρημιές μὲς στὰ νερά  
τοῦ βάλτου.

#### ΤΕΤΑΡΤΗ, 1

ΟΛΟΕΝΑ Τ' ΑΛΟΓΑ μασοῦν λευκὰ σεντόνια κι ὀλοένα εἰσχωροῦν  
θριαμβευτικά μέσα στὴν Ἀπειλή.

Δρύς, ὀξιές, βαλανιδιές, ἀκούω νὰ σέρνονται στὴ σκεπὴ τῆς παλιᾶς  
καρότσας ὅπου ρίχθηκα ὅπως ὅπως νὰ φύγω. Ξαναπαίζοντας ἓνα ἔργο  
πού γυρίστηκε κάποτε στὰ κρυφὰ καὶ πάλιωσε χωρὶς νὰ τὸ ἔχει δεῖ κανέ-  
νας.

Γρήγορα. Προτοῦ ξεθωριάσουν οἱ εἰκόνες. Ἡ σταματήσουνε ἄξαφνα –κι  
ἡ ταινία ἢ φθαρμένη κοπεῖ.

#### ΤΕΤΑΡΤΗ, 1 β

ΚΕΙ ΚΑΤΑ ΤΑ ΜΕΣΑΝΥΧΤΑ εἶδα τίς πρῶτες φωτιές πάνω ἀπ' τ' ἀερο-  
δρόμιο.

Πιο δῶ τὸ μαῦρο κενό.

*Odisseas Elitis*

*Da Diario  
di un invisibile  
aprile*

*Ed ora coraggio mia mano destra,  
e quel che ti opprime come un ossesso, dipingilo  
ma rivestilo del-*

*L'argento della Madonna  
che hanno le ampie distese la notte nelle acque  
della palude.*

**MERCOLEDÌ, 1**

**SEMPRE I CAVALLI** mordono bianche lenzuola e sempre trionfali entrano dentro la Minaccia.

Lecci, querce, faggi che sento trainare là, sul tetto della vecchia carrozza dove mi sono buttato per andarmene. Proiettando di nuovo un film girato di nascosto un tempo e invecchiato senza che l'abbia visto **nessuno.**

Presto. Prima che sbiadiscano le immagini. O si fermino all'improvviso – e la logora pellicola si spezzi.

**MERCOLEDÌ, 1 b**

**LA' VERSO MEZZANOTTE** intravidi sopra l'aeroporto i primi fuochi.

Più qua il nero vuoto.



Ύστερα φάνηκε νά ῥχεται ἡ flora mirabilis ὀρθή πάνω στο ἄρμα της καὶ ἀδειάζοντας ἀπὸ ἓνα πελώριο χωνὶ λουλούδια.

Τὰ θύματα ἔσκυβαν κι ἔπαιρναν τὴ στάση ποὺ εἶχαν πρὶν χωρίσουν ἀπὸ τὴ Μητέρα.

Στὸ κοτσάνι τῆς νύχτας ἡ σελήνη σπάραζε.

## ΠΕΜΠΤΗ, 2

«ΑΡΤΙΝΗ» . . . «Κλεώπα» . . . «Βαρνάβα» . . . μὰ τί γένους εἶναι λοιπὸν ὁ τόπος αὐτὸς ποὺ κηδεύεται; Πρέπει νὰ βγάλω τ' ἄμφια, νὰ φορέσω πάλι τὸν χρυσό μου θώρακα καὶ νὰ βγῶ μὲ τὴ ρομφαία στὸ χέρι.

Κάντε πέρα τὰ παιδιά. Κρεμάστε τὰ μαῦρα στὰ μπαλκόνια. Κιόλας ἀκούγεται ἡ στρατιωτικὴ μουσικὴ νὰ πλησιάζει.

Προσοχή! Παρουσιάστε ἄρμ!

## ΠΕΜΠΤΗ, 2 β

ΚΑΠΟΥ ΚΛΑΙΝΕ καὶ θολώνει μεριές μεριές ὁ ἀέρας. Ἡ Σιθωνία χάθηκε, τὴν καλύψανε τὰ νερά.

Εἶναι κάτι φοβερὰ γεγονότα ποὺ ὅλο μοῦ τ' ἀφαιρεῖ ὁ Θεὸς καὶ ὁ νοῦς ὅλο πάλι μοῦ τὰ προσθέτει.

Κάτι πράσινο μέσα μου ἀλλὰ μαυριδερό ποὺ οἱ σκύλοι τὸ ἀλυχτᾶνε.

Καὶ μιὰ θάλασσα φερμένη ἀπὸ πολὺ μακριά, μυρίζοντας ἀκόμη αὐτὸ τοῦ Κύκνου.

## ΠΕΜΠΤΗ, 2 γ

ΕΒΑΛΑ ΤΑ ΒΙΒΛΙΑ ΜΟΥ στὰ ράφια καὶ στὴ γωνιά μιὰ λυπημένη Ἀγγελικὴ.

Poi parve venire la *flora mirabilis* in piedi sul suo carro vuotando un enorme cesto di fiori.

Le vittime si curvavano riprendendo la posizione che avevano prima di separarsi dalla Madre.

Nello stelo della notte si lacerava la luna.

## GIOVEDÌ, 2

« ARTINI » ... « Kleopa » ... « Barnaba » ... ma di che genere è dunque questo luogo che viene sepolto? Devo togliermi i paramenti, mettermi di nuovo la mia corazza d'oro e uscire con la sciabola in mano.

Allontanate i bambini. Mettete il lutto ai balconi. Già si sente avvicinarsi la musica militare.

Attenti! Presentat'arm!

## GIOVEDÌ, 2 b

DA QUALCHE PARTE PIANGONO e si offusca qua e là il vento. La Sitonia è scomparsa, l'hanno ricoperta le acque.

Ci sono fatti atroci che Dio sempre mi toglie e la mente sempre di nuovo ricrea.

Verde dentro di me ma cupo e i cani gli abbaiano contro.

E un mare portato da molto lontano che odora ancora di uovo di Cigno.

## GIOVEDÌ, 2 c

HO MESSO I MIEI LIBRI negli scaffali e nell'angolo una triste Angeli-

■

Τὸ ποσοστὸ τῆς ὀμορφιάς ποὺ μοῦ ἀναλογοῦσε πάει, τὸ ξόδεψα ὅλο.

Ἔτσι θέλω νὰ μ' εὔρει ὁ ἐρχόμενος χειμώνας, χωρὶς φωτιά, μ' ἓνα κουρε-  
λιασμένο παντελόνι, ν' ἀνακατεύω ἄγραφα χαρτιά σὰ νὰ ὀδηγᾶω τὴν  
ὀρχήστρα τὴν ἐκκωφαντικὴ ἐνὸς ἀνεκλάλητου Παραδείσου.

### ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ, 3

*ΛΟΞΑ, ΕΠΙΜΗΚΗ ΜΑΤΙΑ, χεῖλη, ἀρώματα σὰν ἀπὸ πρῶιμο οὐρανὸ με-  
γάλης θηλυκῆς γλυκύτητας καὶ θανάσιμου πότου.*

Ἐγείρα μὲ τὸ πλάι –σχεδὸν μπατάρησα– μὲς στοὺς ψαλμοὺς τῶν Χαιρε-  
τισμῶν καὶ τὴν ψύχρα τῶν ἀνοιχτῶν κήπων.

Ἐτοιμος γιὰ τὰ χεῖριστα.

### ΤΡΙΤΗ, 7

ΒΡΗΚΑ ΜΙΑ ΜΙΚΡΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ὅλο τρεχούμενα νερά καὶ τὴν κρέ-  
μασα στὸν τοῖχο. Τὰ μανουάλια τῆς εἶναι πῆλινα καὶ μοιάζουν μὲ τὰ  
δάχτυλά μου ὅταν γράφω. Ἀπὸ τὸ πῶς ἀστράφτουν τὰ τζάμια καταλα-  
βαίνω ἂν πέρασε ἄγγελος. Καὶ συχνὰ κάθομαι τ' ἀπογέματα ἔξω στὸ  
πεζούλι καὶ κρατιέμαι στίς κακοκαιρίες ὅπως τὸ γεράνι.

### ΤΕΤΑΡΤΗ, 8

ΠΟΙΟΣ ΕΙΝΑΙ ποὺ βροντάει σὲ πόρτες καὶ παράθυρα;

Τί νὰ 'ναι αὐτὸ ποὺ λέει καὶ ξαναλέει –τὴ μιὰ κοντὰ τὴν ἄλλη μακριά– ὁ  
ἀέρας ὁ ἐγγαστρίμυθος;

Τί θέλει αὐτὴ μὲ τὰ σχιστὰ μαλλιά καὶ τὰ γατίσια μάτια ποὺ μοῦ ζωγρα-  
φίστηκε στὸ τζάμι;

Τί εἶδους μοναξιά νὰ εἶναι αὐτὴ ποὺ παίζει ὁ μακρινὸς ὁ στρατιώτης  
στὴν τρομπέτα του;

Ξημερώματα εἶναι ἢ σκοτεινιάζει;



La percentuale di bellezza che mi spettava è sparita, l'ho spesa tutta.

Così voglio che mi trovi l'inverno venturo, senza fuoco, con i pantaloni a brandelli, mentro mescolo carte non scritte come se dirigessi l'assordante orchestra di un ineffabile Paradiso.

**VENERDÌ, 3**

*OCCHI OVALI, ALLUNGATI, labbra, profumi come di cielo precoce di grande femminile dolcezza e di bevanda letale.*

Mi girai sul fianco – sprofondai quasi – nei salmi delle Litanie e nel fresco dei giardini aperti.

Pronto al peggio.

**MARTEDÌ, 7**

TROVAI UNA PICCOLA CHIESA tutta acque correnti e l'appesi al muro. I suoi candelabri sono di ceramica e somigliano alle mie dita quando scrivo. Da come risplendono i vetri capisco se un angelo è passato. E spesso la sera siedo fuori sul muretto e mi abbarbico al maltempo come il geranio.

**MERCOLEDÌ, 8**

**CHI BATTE su porte e finestre?**

Cosa dice e ridice – ora vicino ora lontano – il vento ventriloquo?

E cosa vuole con i capelli laceri e gli occhi di gatto, lei, che mi si è dipinta sul vetro?

Che solitudine è mai quella che suona con la sua tromba il soldato lontano?

Albeggia o scende la notte?

## ΤΕΤΑΡΤΗ, 8 β

ΟΠΩΣ ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΕΚΠΥΡΣΟΚΡΟΤΗΣΗ, σ' ένα παρατεταμένο κενό,  
ἄρχισε ν' ἀναδύεται τὸ παλιὸ προγονικὸ τοπίο.

Ἐλειπε ἀπ' τὴ θέση της ἡ γιαγιά καὶ οἱ δείχτες ἀπὸ τὸ ρολόι τοῦ τοίχου.

Στὸ μέρος ὅπου εἶχα πρωτοῖδεῖ τὴν Παναγία (ἢ τὴν Μητέρα μου) μύριζε  
καμένο πεῦκο καὶ συχώρεση.

## ΤΕΤΑΡΤΗ, 8 γ

ΜΑΝΑ ΠΟΥ ΣΑΙ νὰ μὲ δεῖς: ὅπως γεννήθηκα, ἔφυγα. Παραήμουν  
λίγος –ἄλλωστε ποιὸς νογᾶει;– καὶ πολλὰ τὰ σερνάμενα τέρατα μὲ τὰ  
πλάγια, λιπαρὰ πόδια.

Ἔτσι, στὸ μάκρος μιᾶς ζωῆς μὲ τόση δυσκολία στημένης δὲν ἔχουνε  
ἀπομείνει παρὰ μιὰ μισοκαταστραμμένη πόρτα καὶ πολλὲς μεγάλες σά-  
πιες ἀνεμῶνες τοῦ νεροῦ. Κεῖθε περνᾶω καὶ πᾶω –ποῦ ξέρεις;– γιὰ μιὰ  
κοιλιά γλυκύτερη ἀπὸ τὴν πατρίδα.

## ΠΕΜΠΤΗ, 9

ΘΑ ὦΝΑΙ ΚΑΠΟΙΟ ἀπὸ κεῖνα τὰ σπίτια στὸν κισσὸ  
τὰ κλειστὰ κι ἀκατοίκητα πού ἔλυσε τὸ λουρί  
ἀπὸ τ' ἀποτρόπαια γεγονότα μέσα του

Καὶ νιώθεις τώρα ν' ἀμολιοῦνται πάνω σου τὰ οὐρλιάσματα  
κεῖνες τίς πρῶτες δαγκωνιὲς ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀδάμ  
τίς μασέλες τοῦ γέροντα πού τολμοῦσε ἀκόμη ν' ἀγαπάει  
καὶ φουσοῦσε ἀκούραστος τίς μυστικὲς φυλῶρες του  
κάποια νύχτα εὐπαθὴ τοῦ Ἀπρίλη.

Αὐτὰ πού πᾶνε τώρα νὰ σὲ γονατίσουν  
πᾶνε πάλι νὰ σὲ κυλήσουν στὰ αἵματα.

**MERCOLEDÌ, 8 b**

**COME DOPO LO SCOPPIO**, in un prolungato vuoto, cominciò ad emergere il vecchio paesaggio ancestrale.

Non era più al suo posto la nonna e le lancette dell'orologio a muro.

Là dove per la prima volta vidi la Madonna (o mia Madre) c'era odore di pino bruciato e perdono.

**MERCOLEDÌ, 8 c**

**MADRE DOVE SEI** per vedermi: me ne vado come sono nato. Non ero proprio all'altezza – d'altronde chi capisce? – e molti i mostri striscianti con le gambe storte, untuose.

Così, di una lunga vita con tanta fatica costruita, non sono rimasti che una porta semidistrutta e tanti anemoni d'acqua grandi e marci. Di là passo e vado – sai dove? – verso un grembo più dolce della patria.

**GIOVEDÌ, 9**

**SARÀ UNA DI** quelle case tra l'edera chiuse e disabitate che sciolse la catena dai suoi orribili fatti

E ora ti senti correre addosso gli ululati  
quei primi morsi dell'epoca di Adamo  
la dentiera del vecchio che osava ancora amare  
e instancabile soffiava nei suoi tigli segreti  
in una delicata notte di aprile.

Quel che ora ti fa inginocchiare  
ti fa di nuovo rotolare nel sangue.



## ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ, 10 β

ΚΑΠΟΥ, ΦΑΙΝΕΤΑΙ, θὰ διασκεδάζουν  
μόλο πού δὲν ὑπάρχουν διόλου σπίτια ἢ ἄνθρωποι  
ἀκούω κιθάρες κι ἄλλα γέλια πού δὲν εἶναι σιμά

Μπορεῖ καὶ μακριὰ πολὺ μέσα στῶν οὐρανῶν τ' ἀποκαΐδια  
τὴν Ἀνδρομέδα, τὴν Ἄρκετο ἢ τὴν Παρθένο. . .

Ἄραγες νά 'ναι ἡ μοναξιά σ' ὅλους τοὺς κόσμους ἢ ἴδια;

## ΤΕΤΑΡΤΗ, 15

ΠΡΟΧΩΡΩ ΜΕΣ' ΑΠΟ ΠΕΤΡΙΝΑ κεριά καὶ γυναῖκες πού κρατᾶν μισο-  
φέγγαρα. Ὁ Θεὸς λείπει. Αὐτὸς ὁ κήπος δὲν ἔχει τέλος καὶ κανεὶς δὲν  
ξέρει τί τὸν περιμένει.

Κάθε ὄνομα φέγγει γιὰ λίγο μὲς στὰ σκοτεινὰ κι ὕστερα σβήνει καὶ  
χάνεται.

## ΤΕΤΑΡΤΗ, 15 β

ΑΝΟΙΓΕ ΤΟΝ ΑΕΡΑ τοῦ κήπου κι ἐβλεπες τὰ μαλλιά της νὰ φεύγουν  
ἀριστερά. Ὑστερα μετατοπιζότανε πάνω στὸ τέμπλο, λυπημένη, κρα-  
τώντας στὴν ἀγκαλιά της πολλὲς μικρὲς ἄσπρες φλόγες.

Ἦταν μιὰ ἐποχὴ γεμάτη ἐπαναστάσεις, ξεσηκωμούς, αἵματα. Θά 'λεγες  
ὅτι μόνη αὐτὴ συντηροῦσε τὴ διάρκεια τῶν πραγμάτων ἀπὸ μακριά.

Ὅμως ἀπὸ κοντὰ ἦταν ἀπλῶς μιὰ ὡραία γυναῖκα πού μύριζε κήπο.

## ΣΑΒΒΑΤΟ, 18 β

ΒΑΡΟΣ ΤΗΣ ΤΡΥΦΕΡΑΔΑΣ τ' οὐρανοῦ  
μετὰ πού ἐβρόντησε καὶ ξεκινᾷ ὁ σαλίγκαρος.  
Κομμάτια σπίτια πού ἐπιπλέουν, μπαλκόνια μὲ μπροστὰ τὸ κοντάρι  
τους, ὁ ἀέρας.

**VENERDÌ, 10 b**

**DA QUALCHE PARTE, SEMBRA**, si divertono  
anche se non vi sono né case né uomini  
sento chitarre e altre risate che non sono vicine

Forse addirittura lontano dentro la cenere dei cieli  
Andromeda, l'Orsa o la Vergine . . .

La solitudine è dunque in tutti i mondi la stessa?

**MERCOLEDÌ, 15**

**CAMMINO TRA CANDELE** di pietra e donne che stringono mezzelune.  
Manca Dio. Questo giardino non ha fine e nessuno sa cosa lo aspetti.

Ogni nome brilla per poco nel buio e poi si spegne e si perde.

**MERCOLEDÌ, 15 b**

**SI APRÌ IL VENTO** del giardino e vedevi i suoi capelli sventolare a  
sinistra. Poi, addolorata, si spostava sull'iconostasi, tenendo in braccio  
tante piccole bianche fiamme.

Era un tempo pieno di rivoluzioni, sommosse, sangue. Da lontano  
avresti detto che solo lei manteneva la durata delle cose.

Da vicino però era soltanto una bella donna che profumava di giardi-  
no.

**SABATO, 18 b**

**PESO DELLA DOLCEZZA** del cielo  
dopo che tuonò e si muove la lumaca.  
Pezzi di case che galleggiano, balconi con l'asta davanti, il vento.

Γεγονός είναι ο θάνατος που έπίκειται  
φορτωμένος κάτι εὐτυχίες παλιές  
καὶ κείνη τὴν πολὺ γνωστὴ (πὺ λευκάνθηκε στὶς ἄγριες ἐρημιές) ἀπελπί-  
σία.

#### ΚΥΡΙΑΚΗ, 19

ΓΑΛΗΝΗ ΣΑΝ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΚΗΣ πὺ λείπουνε ὅλοι  
σ' ἓνα δωμάτιο πὺ τοῦ ἀφαίρεσα τὰ αἰσθήματα.

Πλανιέται κάποια πιθανότητα θανάτου  
ὑπέροχου μὲ σκαλιστὲς ἐπάνω στὸ γυαλὶ ὀρχιδέες.  
Βοή σὲ ἀπόσταση μηνῶν ἀκόμη, ἀλλὰ  
διακρίνονται ἤδη τὰ ρουθούνια κόκκινα πὺ πολὺ  
θέλουν ποτὲ πᾶ νὰ μὴν εἶσαι.

#### Μ. ΤΡΙΤΗ, 21

ΜΟΛΙΣ ΣΗΜΕΡΑ βρῆκα τὸ θάρρος καὶ ξεσκέπασα τὸ κηπάκι σὰν φέρε-  
τρο. Μὲ πῆραν κατὰμουτρα οἱ μυρωδιές, λεμόνι, γαρίφαλο.

Ὑστερα παραμέρισα τὰ χρόνια, τὰ φρέσκα πέταλα καὶ νά: ἡ μητέρα μου,  
μ' ἓνα μεγάλο ἄσπρο καπέλο καὶ τὸ παλιὸ χρυσὸ ρολοὶ τῆς κρεμασμένο  
στὸ στήθος.

Θλιμμένη καὶ προσεκτική. Πρόσεχε κάτι ἀκριβῶς πίσω ἀπὸ μένα.

Δὲν πρόφτασα νὰ γυρίσω νὰ δῶ γιατί λιποθύμησα.

#### Μ. ΠΕΜΠΤΗ, 23

ΜΕΡΑ ΤΡΕΜΑΜΕΝΗ ὁμορφὴ σὰν νεκροταφεῖο  
μὲ κατεβασιὲς ψυχροῦ οὐρανοῦ

Γονατιστὴ Παναγία κι ἀραχνιασμένη



Realtà è la morte che sovrasta  
carica di vecchie felicità  
e di quella ben nota disperazione (che si fece bianca nelle dure solitudini).

**DOMENICA, 19**

**CALMA COME DI DOMENICA** quando non c'è nessuno  
in una stanza cui ho tolto i sentimenti.

Si aggira una qualche possibilità di morte  
stupenda con orchidee incise sul vetro.  
Bontà distante ancora mesi, ma  
si distinguono già le rosse narici così  
vogliose che tu non sia mai più.

**MARTEDÌ SANTO, 21**

**SOLO OGGI** ho trovato il coraggio e ho aperto il giardino come un  
feretro. Mi hanno investito gli odori, limone, garofano.

Poi scansai gli anni, i freschi petali ed ecco: mia madre, con un grande  
cappello bianco e il suo vecchio orologio d'oro appeso al petto.

Triste e attenta. Guardava qualcosa proprio dietro di me.

Non feci in tempo a girarmi a guardare perché svenni.

**GIOVEDÌ SANTO, 23**

**TREMULA GIORNATA** bella come un cimitero  
con fiumane di freddo cielo

Polverosa Madonna in ginocchio.

Τὰ χωματένια πόδια μου ἄλλοτε

(Πολὺ νέος ἦ καὶ ἀνόητα ὁμορφος θὰ πρέπει νὰ ἦμουν)

Οἱ καὶ δύο καὶ τρεῖς ψυχὲς πού δύνανε

Γέμιζαν τὰ τζάμια ἡλιοβασίλεμα.

Μ. ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ, 24 β

*Ἀντὶς γιὰ Ὀνειρο*

ΠΕΝΘΙΜΟΣ ΠΡΑΟΣ ΟΥΡΑΝΟΣ μὲς στὸ λιβάνι  
ἀναθρώσκουν παλαιῆς Μητέρες ὀρθὲς σὰν κηροπήγια  
τυφεκιοφόροι νεοσύλλεκτοι σὲ ἀνάπαυση  
μικρὰ σκάμματα ὀρθογώνια, ραντιστήρια, νάρκισσοι.

Σὰν νὰ ἦμαι, λέει, ὁ θάνατος ὁ ἴδιος ἀλλ'  
ἀκόμη νέος ἀγένειος πού μόλις ξεκινᾷ  
κι ἀκούει πρώτη φορὰ μέσα στὸ θάμβος τῶν κεριῶν  
τὸ «δεῦτε λάβετε τελευταῖον ἀσπασμόν».

I miei piedi di argilla    un tempo

(Dovevo essere molto giovane o stupidamente bello).

E due e tre anime che svanivano

Riempivano di tramonto i vetri.

VENERDÌ SANTO, 24 b

*In vece di un Sogno*

MANSUETO CIELO LUTTUOSO dentro l'incenso  
si alzano vecchie Madri dritte come candelabri  
reclute fucilieri in riposo  
piccole buche rettangolari, aspersori, narcisi.

Come fossi io – dice – a sostenere la morte, ma  
giovane ancora imberbe che comincia appena a muoversi  
e per la prima volta nel bagliore dei ceri sente  
il « requiescant in pacem ».

Traduzione dal greco di Paola Maria Minucci



BIBLIOGRAFIA DELLA CRITICA SULL' *Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου*

- K. STAMATIOU, *Ἀρχιχρονιά μὲ μεγάλη ποίηση*, in *Τὰ Νέα*, 12 gennaio 1985, p. 12.
- S. TSIKLIS, *Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου*, in *Ἡ Καθημερινή*, 19 gennaio 1985, p. 6.
- A. BERLI, «*Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου*» τοῦ Ὀδυσσεῆ Ἐλύτη, in *Λεκαπενθήμερος Πολίτης*, 33, 8 febbraio 1985, pp. 36-39.
- G. VALETAS, *Ὀδυσσεῆς Ἐλύτης: «Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου»*, in *Αἰολικά Γράμματα*, 86, marzo-aprile 1985, p. 105.
- N. DIMOU, *Ὀδυσσεῆς Ἐλύτης: «Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου»*, in *Ἡ Λέξη*, 43, marzo-aprile 1985, pp. 355-359.
- A. ARGIRIOU, *Ἐνας σκληρὸς Ἀπρίλης ὑπερρεαλιστικὰ ἰδιωμένος*, in *Τὰ Νέα*, 22 maggio 1985, p. 37.
- A. ARGIRIOU, *Ἀθέατες ὄψεις ἐνὸς σκληροῦ Ἀπρίλη*, in *Τὰ Νέα*, 5 giugno 1985, p. 37.
- D. DASKALOPOULOS, *Τὰ Νέα Βιβλία*, in *Ἐμεῖς*, 4, giugno 1985, p. 42.
- G.-KOROPOULIS, *Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου*, in *Χάρτης*, 16, luglio 1985, pp. 485-494.
- S. PASCALIS, *Τὸ «Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου» καὶ ἡ κριτική*, in *Ἡ Λέξη*, 46, luglio-agosto 1985, pp. 670-673.
- M. LAMBADARIDOU-ROTHOU, «*ἀπεκδυόμενος τὴν ἐγκοσμιότητά του*», in *Λιαβάζω*, 125, 28 agosto 1985, pp. 44-45.
- N. PARISI, *Ἑλληνικὸ καλοκαίρι μὲ τὸν «Ἀθέατο Ἀπρίλη» τοῦ Ὀδ. Ἐλύτη (σημειώσεις ἀπὸ μίᾱ μὴ φιλολογικὴ ἀνάγνωση)*, in *Τὸ Βῆμα*, 14 settembre 1985, pp. 5 e 8.
- V. CHATSIVASILIΟΥ, *Ἡ ἀναπόληση τῆς ποιητικῆς σκευῆς*, in *Γράμματα καὶ Τέχνες*, 43-44, novembre – dicembre 1985, pp. 31-34.
- A. DANIL, *Ὁ κύκλος τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου στὸ «Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου» τοῦ Ὀδυσσεῆ Ἐλύτη*, in *Γράμματα καὶ Τέχνες cit.*, pp. 35-39.
- A. ZIRAS, *7 προτάσεις γιὰ τὴν ἀνάγνωση τοῦ «Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου»*, in *Γράμματα καὶ Τέχνες cit.*, pp. 44-46.
- A. BELEZINIS, «*Ὁ μίτος τοῦ θανάτου*» καὶ ἡ Ἀθανασία στὸ «Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου», in *Χάρτης*, 21-23, novembre 1986, pp. 348-367.
- A. TSOISOROU, *Μεταφορὲς στὸ «Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου»*, in *Χάρτης cit.*, pp. 368-386.
- A. DANIL, *Ὀδυσσεῆς Ἐλύτης – Μιὰ ἀντίστροφη πορεία (Ἀπὸ τὸ «Ἡμερολόγιο ἐνὸς ἀθέατου Ἀπριλίου» στοὺς Προσανατολισμοὺς)*, Ἀτὲν 1986, pp. 171.
- N. ANGELOPOULOS-SPINELLI, *Odysseus Elytis «Calendar of an Invisible April»*, in *World Literature Today*, Winter 1986, pp. 54-56.
- P. VRETIKOU, *Ἰσορροπία ἀθανάτου περὶ θανάτου*, in *Σύγχρονη Σκέψη*, 130, agosto 1987, pp. 4 e 131, settembre 1987, p. 4.
- A. DECAVALLES, *Time versus Eternity: Odysseus Elytis in the 1980s*, in *World Literature Today*, Winter 1988, pp. 22-32.
- A. DECAVALLES, *Ἡ περιόδη τοῦ χρόνου στον ὀρμητο Ἐλύτη*, in *Ἡ Λέξη*, 92, febbraio 1990, pp. 96-113 (E la traduzione dell'articolo già pubblicato in *World Literature today cit.*)

## PUBBLICAZIONI RICEVUTE

a cura di  
Angela ARMATI

- Abstracts of Bulgarian Scientific Literature, History, Archaeology and Ethnography*, 32 (1988-1989) (Sofia).
- W. ADLER, *Time Immemorial. Archaic history and its sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus*, Washington 1989.
- Aevum*. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche, 62 (1988) – 63 (1989) (Milano).
- Analecta Bollandiana*, 107 (1989) (Bruxelles).
- I. G. ARCHI – A. M. BARTOLETTI COLOMBO, *Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium, Novellae, pars graeca*, VI: οὗτος – σπεύδω; VII: σπήλαιον – ὠφέλιμος. Appendix. Milano, Cisalpino-Goliardica 1989.
- Ἀριάδνη. Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Κρήτης, 5 (1989) (Ρέθυμνο).
- AUTORI VARI, *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della decima Settimana internazionale di studio (Mendola, 25-29 agosto 1986), Milano, Vita e Pensiero 1989.
- AUTORI VARI, *Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell'antichità*, a cura di M. SORDI (Contributi dell'Istituto di storia antica XV, Scienze Storiche 44), Milano, Vita e Pensiero 1989.
- AUTORI VARI, Giuseppe Schirò. *Un uomo legato alle sue origini: il popolo arbëreshë, la cultura bizantina e la fede cristiana*, Contessa Entellina 14 dicembre 1986, Associazione Culturale « Nicolò Chetta ».
- AUTORI VARI, *Ἡ ἱστορικὴ, ἀρχαιολογικὴ καὶ λαογραφικὴ ἐρευνα γιὰ τὴ Θράκη* (Ξάνθη – Κομοτηνὴ – Ἀλεξανδρούπολη, 5-9 Δεκεμβρίου 1985), Πρακτικά, Θεσσαλονίκη, Ἰδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου 1988.
- AUTORI VARI, *Λέσβος, ἀπὸ τὴ Σαπφὼ στὸν Ἑλύτη*, Ἀθῆναι, Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ – Διεύθυνση Γραμμάτων 1989.
- AUTORI VARI, *Μνήμη Λίνου Πολίτη*. Θεσσαλονίκη, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης 1988.
- AUTORI VARI, *Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo. Convegno di studi nel XII centenario: 784-1984 (5-6 novembre 1984)*, Milano, Vita e Pensiero 1988.

- AUTORI VARI, *Tradurre i poeti*, a cura dell'Accademia Biella Cultura, Atti del convegno di studi, Biella, 25-26 settembre 1987. Milano, Crocetti Editore 1988.
- W. BAKKER – A. VAN GEMERT, *Μανόλης Βαρούχας, Νοταριακές πράξεις. Μοναστηράκι Ἀμαρίου (1597-1613)*, Ρέθυμνο, Πανεπιστήμιο Κρήτης 1987.
- Βαλκανική βιβλιογραφία*, 9 (1980), Θεσσαλονίκη, Ἰδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου 1988.
- Benedictina*, 33 (1986) – 35 (1988) (Roma).
- Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 42 (1988) (Grottaferrata).
- Bulgaria e la Storia Bulgara negli Archivi Vaticani e nella Biblioteca Apostolica Vaticana, secc. XV-XVIII*. In occasione del 300° anniversario dell'insurrezione di Čiprovec del 1688, Sofia, Sofia Presse 1988.
- Byzantion*, 59 (1989) (Bruxelles).
- D. E. CONOMOS, *The Treatise of Manuel Chrysaphes, The Lampadarios: On the theory of the art of chanting and on certain erroneous views that some hold about it (Mount Athos, Iviron Monastery MS 1120 [July, 1458])* (Monumenta Musicae Byzantinae – Corpus Scriptorum de Re Musica 2), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1985.
- Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche*, 10 (1989) (Bologna).
- E. DAL COVOLO, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma, Las 1989.
- G. T. DENNIS, *Das Strategikon des Maurikios*. Übersetzung von E. GAMILLSCHEG (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 17), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1981.
- Διαβάζω*. Δεκαπενθήμερη ἐπιθεώρηση τοῦ βιβλίου 206 (1989) (Ἀθήνα).
- Dumbarton Oaks* July 1, 1985 – June 30, 1987, Washington, D.C. 1989.
- Dumbarton Oaks Papers*, 42 (1988) – 43 (1989) (Washington).
- Ἐγνατία*, 1. Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, 23 (1989) (Θεσσαλονίκη).
- K. I. ELIANOS, *Ἡ Αὔстро-Οὐγγαρία καὶ ἡ προσάρτηση τῆς Θεσσαλίας καὶ τῆς Ἠπείρου (1878-1881)*, Θεσσαλονίκη, Ἰδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου 1988.
- Ἑλληνικά*. Φιλολογικὸν ἱστορικὸν καὶ λαογραφικὸν περιοδικὸν σύγγραμμα, 39 (1988) (Θεσσαλονίκη).
- Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς*, περίοδος Β', τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικῆς καὶ Ψυχολογίας, 1 (1985-1988) (Θεσσαλονίκη).
- Erytheia*. Revista de estudios bizantinos y neogriegos, 10 (1989) (Madrid).
- Les Etudes Neo-Helléniques dans les Universités Francophones* (année universitaire 1985-1986), Strasbourg, Institut d'Etudes néo-helléniques (1985-1986).
- Europa Orientalis*, 1 (1982) – 8 (1989) (Salerno).
- F. EVANGELIATU-ΝΟΤΑΡΑ, «Σημειώματα» Ἑλληνικῶν Κωδίκων ὡς πηγὴ διὰ τὴν ἔρευναν τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τοῦ 9ου Αἰῶνος μέχρι τοῦ ἔτους 1204. Ἀθήναι, Ἐθνικὸν καὶ Καποδιστριακὸν Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν. Φιλοσοφικὴ Σχολή 1982.



- Φιλολόγος*, 54 (1988) – 55-58 (1989) (Θεσσαλονίκη).
- E. FOLLIERI, *S. Nilo e i monaci del Mercurio*, estratto dagli «Atti del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano, 28 settembre – 1° ottobre 1986», Rossano-Grottaferrata 1989.
- H. HUNGER, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München, C. H. Beck 1989.
- H. HUNGER – I. ŠEVČENKO, *Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικὸς Ἀνδριάς und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaïotes*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1986.
- Irenikon*, 62 (1989) (Chevetogne).
- Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 38 (1988) (Wien).
- The Journal of Hellenic Studies*, 105 (1985) (London).
- M. KASU, *Τοπίο Κατάβασης καὶ ἄλλα ποιήματα*, Ἀθήνα, Μ. Κάσου 1985.
- CH. E. KATSIGHIANNIS, *Tà anthē tēs siwphēs. Ποιήματα*, Ἀθήνα, «Κ. Μιχαλάς» Α. Ε. 1989.
- F. N. KLABANISTI, *Λίγο πὺ πέρα ἀπὸ τὸ τίποτα*, Μεσολόγγι 1988.
- B. LAVAGNINI, *Una «Vita Lirica». L'itinerario umano e poetico di Angelo Sikeliandōs*, estratto da «A. Sikeliandōs, Vita Lirica», Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici 1987.
- A. LESMÜLLER- WERNER, *Byzanz am Vorabend Neuer Grösse*, Wien, Verlag Festsbaender 1989.
- Ἡ λέξη*, 90 (1989) – 91 e 92 (1990) (Ἀθήνα).
- Lychnid. A collection of articles*, 6 (1988) (Ohrid).
- Μαντατοφόρος. Δελτίο Νεοελληνικῶν Σπουδῶν*, 28 (1988) – 29, 30 (1989).
- A. MARAVA-CHATZINICOLAOU, *Ἡ μικρογραφία τῆς χαμένης δραχμῆς*, estratto da «Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας», περίοδος Δ', 13, Ἀθήνα 1988.
- P. D. MASTRODIMITRIS, *Πρόλογοι ρομαντικῶν μυθιστορημάτων τῆς Ἀθηναϊκῆς Σχολῆς (Παναγιώτης καὶ Ἀλέξανδρος Σούτσος)*, estratto da «Παλίμνηστον τῆς Βικελαίας Δημοτικῆς Βιβλιοθήκης» 6/7 (1988).
- O. MAZZOTTA, *Monaci e libri greci nel Salento Medievale* (Scriptorium 2), Novoli (Lecce), Bibliotheca Minima 1989.
- Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, I (1987) – III (1988) (Studi e Testi 329, 331, 333), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1987-1989.
- Μολυβδο-κονδυλο-πελεκητής*, 1 (1989) (Ἀθήνα).
- Νέα Ἑστία*, 125 – 126 (1989) (Ἀθήναι).
- Νέα Ἑστία: Διακόσια χρόνια ἀπὸ τὴν Γαλλικὴ Ἐπανάσταση (1789-1989)*, Ἀθήναι, Χριστούγεννα 1989.
- Orientalia Christiana Periodica*, 55 (1989) (Roma).
- Oriente Cristiano*, XXVIII, 3-4 (1988) Palermo.
- I. A. PAPADRIANOS, *Οἱ Ἕλληνες πάροικοι τοῦ Σεμλίνου (18ος – 19ος αἰ.)*, Θεσσαλονίκη, Ἴδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου 1988.

- K. K. PAPULIDIS, *Γρηγόριος Γ. Μαράσλης (1831-1907). Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του*, Θεσσαλονίκη, Ὑδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου 1989.  
*Παρνασσός*, 31 (1989) (Ἀθήναι).  
*Παρουσία*, 6 (1988) (Ἀθήνα).
- E. POLITU-MARMARINU, *Ὁ Κωστής Παλαμάς καὶ ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ γραμματεία. Μία ἀντίθεση καὶ μία θέσις μετ' ἀφορμὴν τῆ « Φλογέρα τοῦ Βασιλιᾶ estratto da «Ἐπιστομικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν»*, 28 (1985).
- Πρακτικά: I. Μονὴ Ἀγ. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 900 χρόνια ἱστορικῆς μαρτυρίας (1088-1988), Πάτμος, 22-24 Σεπτεμβρίου 1988, Ἀθήναι, Ἑταιρεία Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Μελετῶν 1989.*
- Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Beiheft zu Faszikel 7-9 u. Addenda und Corrigenda zu Fasz. 1-8, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1989.
- Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 9. Faszikel: Ὁγουζάλτης – Πέτκος, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1989.
- N. RADOŠEVIĆ, *Les Empereurs de Nicée dans la rhétorique de leur époque*, estratto da «Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines», 26 (1987).
- N. RADOŠEVIĆ, *Laudes Serbiac. The life of despot Stephan Lazarević by Constantine the Philosopher*, estratto da «Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines», 24-25 (1986).
- N. RADOŠEVIĆ – G. SUBOTIĆ, *La Vierge Gaballiotissa à Edessa*, estratto da «Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines», 27-28 (1989).
- C. RAVIOTTA, *La festa della Madonna della Favara*, Contessa Entellina (PA), Associazione Culturale «Nicolò Chetta» 1988.
- Recueil des travaux de l'Institut d'Études Byzantines*, 27-28 (1989) (Beograd).
- Revue des Études Sud-Est Européennes*, 27 (1989) (Bucarest).
- Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 5 (1985) (Bologna 1989).
- G. P. SAVVIDIS, *Τὸ ἀτελὲς ποίημα σὲ ξένους καὶ Ἕλληνας ρομαντικούς*, estratto da «Περίπλους» (1989).
- Schede medievali*, 14-15 (1988) (Palermo).
- I. SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1989.
- E. *Συμπόσιον Γεογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χώρου (Ἠπειρος-Μακεδονία-Θράκη), Θεσσαλονίκη, 20-22 Νοεμβρίου 1987*, Πρακτικά, Θεσσαλονίκη, Ὑδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου 1989.
- Γιλιγιάσκος, Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli, M. D'Auria 1987.
- E. TRAPP – J. DIETHART – G. FAIDOURIS – A. STEINER – W. HORANDNER, *Studien zur Byzantinischen Lexikographie* (Byzantina Vindobonensia 19), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1988.
- K. WEITZMANN – H. L. KESSLER, *The frescoes of the Dura Synagogue and Chri*

- stian art*, Washington, Dumbarton Oaks Research library and Collection 1989.
- J. ZAIMOV – M. CAPALDO, *Supras'lski ili Retkov Sbornik*, I-II, Sofija, Bulgarska Akademija na Naukite 1982-1983.
- G. ZECCHINI, *La cultura storica di Ateneo* (Scienze Storiche 43), Milano, Vita e Pensiero 1989.
- G. G. ZORAS, *Θεόφιλος καὶ Ἐρωτόκριτος*, Ἀθήνα, Ὀμπρέλα 1989.





## INDICE

A. ACCONCIA LONGO, <i>La Vita</i> di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro .....	3
F. LUZZATI LAGANA, Tentazioni iconoclaste a Napoli .....	99
L. PERRIA, Una minuscola libreria del secolo IX .....	117
A. LUZZI, Note sulla recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino VII Porfirogenito .....	139
A. JACOB, Un nouvel <i>Amen</i> isopséphique en Terre d'Otrante (Nociglia, chapelle de la Madonna dell'Itri) .....	187
F. HALKIN †, Un diacre réconcilié avec son ami défunt ( <i>BHG</i> 1322d) .....	197
A. JACOB, Un copiste du monastère de Casole: le hiéromoine Thomas .....	203
C. PASINI, Integrazioni e correzioni al <i>Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae</i> di Emidio Martini e Domenico Bassi (= MB) .....	211
P. M. MINUCCI, «Dall'altra parte sono lo stesso»: Elitis scopre le carte e scrive «Diario di un invisibile Aprile» .....	221
Pubblicazioni ricevute (a cura di A. ARMATI) .....	253

---

**Direttore responsabile: Prof. ENRICA FOLLIERI**  
**Iscritto al n. 9319 del Registro della Stampa in data 27 giugno 1963**  
**Finito di stampare nel mese di dicembre 1990**  
**dalla Scuola Tipografica S. Pio X – Via Etruschi, 7-9 – Roma**